291
369

Jean Borella

CRIZA SIMBOLISMULUI RELIGIOS

INSTITUTUL EUROPEAN

Coperta: Robert MOLLNER

Ilustraţia copertei: Salvador Dali (1904-1989), *Corpus hypercubus (Crucificare)*, 1954. The Metropolitan Museum of Art, New York.

ISBN: 973-9148-60-3

PRINTED IN ROMANIA

291
B69

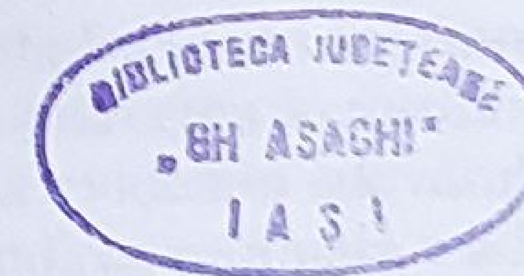
JEAN BORELLA

CRIZA SIMBOLISMULUI RELIGIOS

Traducere de Diana MORĂRAŞU

„Şi iubitorul de mituri e oarecum un filosof”.

Aristotel, *Metafizica*, I, 2, 982 b



BIBLIOTECA JUDEŢEANĂ „GH. ASACHI” IAŞI

L
656.055

1 V 2019

V 1 2015

INTRODUCERE GENERALĂ

SCOPUL ŞI PLANUL LUCRĂRII

I – De mai bine de trei sute de ani, o anumită gîndire filosofică, preocupată să-şi îndeplinească misiunea cu care se crede învestită de către ştiinţă, poartă un neîmpăcat război cu sufletul religios al omenirii. Spaţiul de desfăşurare, precum şi miza acestei dispute este cîmpul simbolismului sacru – căci religia se oferă înţelegerii doar sub aspectul formulelor (sensibile şi inteligibile) care o exprimă şi îi alcătuiesc, laolaltă, existenţa culturală. Iniţial, filosofia, deschizînd acest conflict, dorea doar să *purifice* raţiunea umană, să o redea stării ei naturale, curăţind-o de toate impurităţile acumulate datorită ignoranţei şi superstiţiei. Cu toate acestea, pe măsură ce se dezvolta vasta critică a raţiunii religioase, se impunea, alături de combaterea propriu-zisă, şi obligaţia de a da seama de propria ei ivire în istoria omenirii. Ridicată împotriva religiei, raţiunea a înţeles repede că duşmanul se afla în ea însăşi, în tainicele ascunzişuri ale conştiinţei umane. Şi a pornit să-l înlăture definitiv ; iar după trei sute de ani, demersul acesta a condus critica filosofică pînă la respingerea raţiunii pure însăşi, destituită din poziţia ei hegemonică. S-a ajuns pînă la un soi de sinucidere speculativă a cărei imagine fidelă ne-o oferă poststructuralismul contemporan : murind, sufletul religios trage după sine sufletul raţional.

Întrucît în realitate auto-distrugerea este imposibilă (nici Dumnezeu, nici inteligenţa nu pot „muri"), ar trebui să punem sub semnul întrebării trei secole de filosofie europeană[1] şi să căutăm, sub imensa reţea de protecţii anti-religioase cu care s-a înconjurat critica raţionalistă, orientarea înnăscută înspre sacru a inteligenţei. Şi pentru că sacru nu există pentru noi decît în forma simbolurilor, a salva inteligenţa de aceste înclinaţii însemna subordonarea ei simbolismului, convertirea ei în simbol, întoarcerea *logosului* înspre *mythos*. Dar inteligenţa nu se supune decît sieşi, adică evidenţei adevărului. Dar operînd conversiunea, am fi fost conduşi înspre dovedirea raţională a adevărurilor simbolurilor religioase. Or, aflăm aici o sarcină imposibilă şi, de altminteri, contradictorie : dacă inteligenţa ar fi putut demonstra adevărul simbolurilor, n-am mai fi avut deloc nevoie de mijlocirea lor pentru a atinge Transcendenţa, cea care se prezentifică şi se face cunoscută tocmai în simboluri. Cu alte cuvinte, credinţa ar fi fost inutilă şi ar fi cedat pe de-a-ntregul locul raţiunii. Observăm astfel importanţa subiectului nostru, precum şi amploarea, abundenţa dezbaterilor suscitate. Totuşi, cea mai amplă încercare filosofică a vremurilor moderne, hegelianismul, a urmat tocmai această cale *directă* (sau pozitivă) : prin reconcilierea cunoaşterii cu credinţa, a spiritului cu formele culturale în care s-a întrupat, prin reducerea contingenţei la necesitatea logică a apariţiei lor, s-a constituit într-o pse-

1. Nu toată filosofia europeană este antireligioasă. Dar toată filosofia modernă – cea care se voieşte propriu-zis filosofică şi moderna – da.

udo-gnoză raționalistă și totalitară. Prețul plătit a fost Transcendența însăși, care a dispărut și s-a cufundat tot mai adînc în nedeterminatul formelor ei imanente, derivate din cel mai sistematic și mai orizontal necesitarism.

II – A trebuit să refuzăm calea directă și, desigur, nu ne-am închipuit niciodată că am putea dovedi în chip deductiv adevărul simbolismului religios. Din contră, credem că este necesară menținerea unui hiatus, omenește vorbind de nedepășit, între inteligență și simboluri (analog celui care separă subiectul cunoscător de obiectele cunoscute în chip natural ori prin revelație) ; căci numai acceptînd această distanță, intelectul realizează pe deplin adevărul propriei naturi : inteligența este relație și nu accede la identitatea sa decît prin intermediul consimțitei hirotonisiri la alteritatea ființei ; ea nu „integrează" decît cele cărora li se supune. A determina inteligența filosofică să *consimtă* în mod speculativ la supunere înseamnă, pentru noi, convertirea ei la simbol, acesta fiind, de altfel, și scopul prezentei lucrări. Pentru realizarea demersului acestuia nu vedem o altă soluție în afara a ceea ce numim calea indirectă sau negativă.

Sus-numita cale constă în a arăta că revolta împotriva simbolului, odată ce și-a atins termenul ultim, conduce rațiunea la propria-i distrugere. Or, este evident că nu stă în puterea rațiunii să se aneantizeze ea însăși pe sine : cine neagă în chip rațional rațiunea, o afirmă. Nu ne mai rămîne decît să atingem punctul în care sîntem în stare să pătrundem inteligența simbolului pentru a-i putea primi lumina. Observăm că demersul nostru se înrudește cu gestul lui Descartes, cel din *Méditations métaphysiques* : stabilirea prin *dubitatio universalis* (exercițiul îndoielii universale) a necesității conversiunii intelectuale la simbolism. Constatăm, totodată, și diferențele. Diferența de obiect : conștiința nu va trebui să se desprindă de reprezentările ei ideale (tocmai spre a *dovedi* rezistența cu care propria sa existență conștientă răspunde acestei îndoieli), ci de reprezentările ei religioase. Diferența de sferă de aplicație : mediul în care se exercită *dubitatio* nu mai este cel al cunoașterii, ci al culturii, în conformitate cu natura crizei filosofice a timpurilor noastre care nu ține, ca la Descartes, doar de situarea cognitivă a insului (legată de apariția științei, în cel de-al XVII-lea veac), ci este pusă în joc însăși înrădăcinarea noastră culturală (legată de perturbările mediului nostru vital de către tehnică, precum și de ruinarea societăților secolului XX). Și, în fine, diferența de metodă : e inutil să procedăm „în chip artificial", cu ajutorul meditațiilor prea puțin „naturale", cum spune Descartes ; e suficient să urmărim munca de deconstruire a simbolului, așa cum a săvîrșit-o istoria gîndirii europene de trei sute de ani încoace și care astăzi pare a fi pe deplin realizată.

Or, orice muncă de deconstrucție demolează elementele și articulațiile celor supuse deconstrucției, fazele unui astfel de demers aplicîndu-și în mod necesar corespondentul în elementele entității deconstruite, succesiunea lor fiind dirijată în funcție de relațiile de subordonare dintre ele. Aceasta este ideea, extrem de simplă, ce a stat la temeiul lucrării noastre : criza simbolismului este necesitată de structura însăși a enunțului simbolic și nu se poate desfășura decît urmînd îndeaproape logica articulațiilor acestuia. Va trebui deci să ne amintim structura și logica semnului simbolic.

III – În *Le mystère du signe* am arătat că aparatul simbolic s-a constituit prin relația asemănătoare ce unește *semnificantul*, *sensul* și *referentul*

particular – ceea ce cunoaștem sub numele de „triunghi semantic" – sub jurisdicția unui al patrulea element pe care l-am denumit *referentul metafizic* (sau transcendent). În interiorul acestuia din urmă primele trei elemente își află principiul de unitate : semnificantul (sau „simbolizantul") este de obicei de natură sensibilă ; sensul, de natură mentală, se identifică cu ideea pe care semnificantul o evocă în gîndul nostru în mod natural ori cultural ; referentul particular este obiectul non-vizibil (în chip accidental sau esențial) pe care simbolul, în funcție de sensul lui, îl poate desemna (desemnarea referentului sau deplina realizare a sensului este munca proprie hermeneuticii, știință a interpretării). Cît despre referentul metafizic, totdeauna uitat și cu toate acestea fundamental, dat fiind că el este cel care face din semn un adevărat simbol, acesta este arhetipul – sau principiul metacosmic – în raport cu care semnificantul, sensul și referentul particular nu sînt decît manifestările sale distincte. Fie, de exemplu, simbolul apei : semnificantul este elementul lichid, lucrul ca atare, desemnat cu acest nume ; sensul este ideea unui „material" care poate îmbrățișa orice formă, nepăstrînd nici una dintre ele, idee evocată de către imaginea apei. Referentul particular, ceea ce desemnează simbolul, va viza, de la caz la caz, fie facerea lumii („Spiritul lui Dumnezeu plutea deasupra apelor"), fie regenerarea sufletului (apa baptismală), fie alte obiecte. În fine, referentul metafizic este Posibilitatea universală, Esența divină considerată ca infinitate de posibilități. Or, semnificantul „apă" este imaginea corporală a acestei Posibilități universale, sensul de „substanță protoplasmatică" îi este forma mentală, iar referențialele : „apele primordiale" sau „apele baptismale" sînt modurile ei de manifestare, unul cosmogonic, celălalt ritualic [2]. Fiecare dintre aceste elemente are principiul unic în referentul metafizic și unificator. Din punctul de vedere al referentului suprem rezultă că nu există o diferență radicală între simbolizant, sens și referent, de vreme ce toate sînt moduri de manifestare ale referentului-arhetip și, prin urmare, ceea ce este simbolizat poate deveni, la rîndul său, simbolizant ; apele primordiale sau cele purificatoare sînt simbolurile, cosmice sau ritualice, ale Posibilității infinite, la fel cum substanța protoplasmatică și pururea neîntinată este simbolul său mental sau conceptual. Singura deosebire radicală o aflăm între Increatul totdeauna simbolizat, niciodată simbolizant[3], și multiplele grade ale creatului, care sînt, fiecare în parte, cu excepția celui mai de jos dintre ele, în același timp simbolizate prin gradul inferior și simbolizante gradului superior. Instrument de prezență a ceea ce este superior în cuprinsul a ceea ce este inferior, simbolul simbolizează prin *prezentificare*, nu prin reprezentare ; acesta este actul lui specific, modul lui propriu de semnificare.

---

2. Putem aplica această analiză și altor simboluri, de exemplu simbolului crucii : semnificantul este intersectarea ortogonală a două segmente de dreaptă ; sensul este ideea conjuncției a două elemente sau două ordine diferite ; referentul particular poate fi jertfa christică, Sfînta Treime, întîlnirea razei creatoare cu un anume plan al existenței, sau a cerului cu pămîntul, a divinului cu umanul. Referentul metafizic este reciproca implicare a Transcendenței absolute și a Imanenței totale.

3. Există totuși un prototip increat al simbolismului : Fiul este simbolul Tatălui în oglinda Spiritului. În acest sens Verbul, mediul divin al arhetipurilor, sinteza a tuturor posibilităților de creație, se identifică nemijlocit cu Ființa ca principiu al existențelor și trebuie considerat drept Simbolizantul suprem al cărui suprem Hermeneut este Sfîntul Spirit, iar Tatăl – supremul Referent. Regăsim triunghiul semantic transpus în mod esențial. Cît despre referentul metafizic care, evident, nu este un referent în sensul propriu al termenului, dar constituie identitatea polilor triunghiului, el corespunde Esenței divine sau Deității.

Din punctul de vedere al referentului metafizic simbolul nu operează doar o „distincţie-unificatoare” *verticală* a diverselor grade de realitate, ci, ca o consecinţă, realizează şi o „diferenţiere-mijlocitoare” *orizontală* în planul existenţei umane. Ca semn, el mediază între om şi lume, trezindu-ne la realitatea conştiinţei diferenţiale a subiectului şi obiectului şi permiţîndu-ne, în acelaşi timp, să intrăm în relaţie cu lucrurile. Pe scurt, legătura triunghiulară semnificant – sens – referent este, înlăuntrul simbolului însuşi, o consecinţă a triunghiului semn – om – lume (sau cultură – conştiinţă – natură, sau revelaţie – suflet – creaţie) care structurează cîmpul existenţei umane.

Aceste două moduri de operare, în mod firesc indisociabile[4], pot conduce totuşi la două concepţii antagonice asupra semnului simbolic. Considerat în integralitatea sa, după regimul societăţilor tradiţionale, simbolul se va defini sintetic drept *raza semantică*, cea care, traversînd toate gradele fiinţei, uneşte semnificantul corporal cu referentul metafizic[5], ceea ce se traduce analitic, în ceea ce priveşte realitatea ei de *semn*, în forma triunghiului semantic : raza şi triunghiul semantic definind astfel aspectul „simbol” şi respectiv conceptul „semn” al semnului simbolic. Pentru o civilizaţie raţionalistă şi scientistă însă, un astfel de referent metafizic este pur şi simplu inexistent – mai puţin situaţia în care (şi aceasta este teza lui Kant) transcendenţa sa nu interzice orice prezentificare cosmică. Evident, această optică negativă aparţine criticii filosofice a simbolismului, fiindu-i chiar axioma de la care pleacă. Observăm că niciodată nu s-ar fi declanşat vreo criză a simbolismului religios dacă semnul simbolic n-ar fi presupus dimensiunea transcendentă a razei semantice, întrucît numai aceasta a suscitat reacţia raţionalistă şi naturalistă. Dar în afara ei n-ar fi existat niciodată nici simbolism, nici religie. Dacă ne încăpăţînăm să dăm simbolului o definiţie pur logică şi formală care să se potrivească tuturor entităţilor cărora le atribuim această denominaţie, fie chiar pe nedrept (şi este cazul tratatelor scolastice), ne refuzăm înţelegerea celor puse în joc prin întrebarea asupra formelor sacrului, care se desfăşoară totuşi chiar dinaintea noastră. Să înţelegem odată pentru totdeauna : vorbind despre simbol, Tradiţia şi modernii nu au în vedere acelaşi lucru. De aici decurg toate dificultăţile şi ciudăţeniile simbologiei. Şi reducţia simbolului la triunghiul semantic, mai precis la binomul semnificant-sens nu poate fi stabilită ca atare decît pe temeiul negaţiei explicite a dimensiunii lor metafizice. În felul acesta, descoperim că simbolismul şi metafizica au o parte comună ; aceasta este principala concluzie a lucrării noastre. Căci printr-un acelaşi gest platitudinea raţionalismului striveşte, în mod necesar, atît *relieful spiritului*, care este viziunea metafizică asupra lucrurilor, cît şi misterioasa dimensiune a interiorităţii înlăuntrul căreia îşi află locuire formele simbolice.

IV – *Să revenim asupra unui punct pe care nu l-am amintit decît în trecere : este vorba despre hermeneutică*. Ea este cea care face simbolul să „funcţioneze” asigurîndu-i, după cum notam, propriul lui referent. Or, hermeneutica nu poate face simbolul să vorbească decît în limba ei, cea a inteligenţei raţionale şi, prin

4. Prima corespunde mai curînd esenţei simbolului, iar cea de-a doua existenţei sale de entitate semnificantă.

5. Privită de sus în jos, plecînd de la Principiu, raza semantică nu este altceva decît raza creatoare.

urmare, în funcţie de concepţia asupra realului specifică judecăţii. Orice hermeneutică depinde de o anumită filosofie a fiinţei şi a fiinţelor, implicită şi explicită, fiind totodată legată de ceea ce vom numi în continuare onto-cosmologia referinţei, care va condiţiona determinarea referentului. Pe scurt, hermeneutica, înfăptuirea sensului ca atare, nu va atribui unui anume semnificant un anume referent decît pe temeiul a ceea ce ei îi pare drept cosmologic şi ontologic posibil. Astfel, pentru ca semnificantul „apă” să poată simboliza „materia primă” (nivelul cosmologic) sau „posibilităţile creatoare” (nivelul ontologic), sînt necesare două condiţii : pe de o parte, aceste noţiuni să corespundă unor realităţi obiective, şi de cealaltă parte, apa să poată fi considerată, în chiar substanţa ei, ca manifestare sau prezentificare psihică a potenţialităţii creatoare sau *materia prima*. Altfel spus, hermeneutica trebuie să adere atît la doctrina multiplicităţii ierarhice a gradelor de realitate (sau *ontologia scalară*), precum şi la aceea a unităţii lor esenţiale (sau teoria corespondenţei universale). Fapt care înseamnă, în cele din urmă, afirmarea funcţiei teofanice a cosmosului : cerul şi pămîntul nu numai că-l revelează pe Dumnezeu în forma unei Cauze veşnic incognoscibile, dar ne şi „povestesc despre gloria Lui”.

Creaţia în totalitatea ei, în calitate de „Dumnezeu vizibil”, este hermeneutul Dumnezeului invizibil, în felul în care simbolismul religios este hermeneutul teofaniei cosmice[6].

Iată ceea ce pare a condamna definitiv ştiinţa galileană, încă de la începuturile ei, în cel de-al XVII-lea veac : revoluţia cosmologică pe care o operează distruge orice posibilitate de teofanie naturală. Astfel, ea este cea care deschide în Europa criza simbolismului religios. Va trebui deci să începem prin a o supune analizei.

Desigur, nu pretindem că Galilei şi-ar fi propus să elaboreze o *critică* a simbolismului, deşi a abordat în repetate rînduri această problemă. Dar noua ştiinţă nu se putea menţine fără a exercita nici un efect – fie el şi indirect – asupra formelor sacrului. Ea constituie primul moment al crizei simbolismului, întrucît distruge temeiul onto-cosmologic al acestuia. De altfel, fizica galileană nu este analizată aici decît sub acest aspect. Or, dacă admitem că actul final al simbolismului se realizează prin determinarea referentului, vom înţelege şi că momentul iniţial sau inaugural al crizei s-ar putea defini ca suspendare a referinţei : sub influenţa fizicii celei noi, simbolurile sacre îşi pierd în acelaşi timp atît referentul metafizic, a cărui prezentificare încetează de a mai fi, cît şi referenţii particulari, a căror existenţă obiectivă este negată. După cum se observă, primul moment al crizei interesează în mod necesar ultimul pol al triunghiului simbolic. De aceea prima parte a lucrării noastre se va intitula, pe drept cuvînt, *Negarea referentului sau distrugerea mito-cosmosului*.

Pe scurt, efectul revoluţiei galileene asupra simbolismului religios rezidă în transformarea semnului simbolic în „substitut fictiv” şi în a conferi cuvîntului

6. Ceea ce nu presupune nici o nuanţă panteistă. Lumea nu-L rosteşte pe Dumnezeu decît prin cele dinlăuntrul Lui ce pot fi enunţate ca atare, anume *slava* Sa (sau iradierea cuvîntului Său creator), nicidecum Esenţa Lui absolută. Dar nici asta nu e puţin lucru : căci astfel ştim că Dumnezeu are frumuseţea trandafirului, puterea leului, puritatea apei, splendoarea luminii, maiestatea munţilor, imensitatea oceanelor, dulceaţa laptelui, nobleţea acvilei, înţelepciunea elefantului, regalitatea soarelui, profunzimea nopţii, desavîrşirea cerului, asprimea morţii, bucuria vieţii, centralitatea omului şi infinit altele ; dar toate acestea subzistă în El într-un mod supra-eminent şi inefabil.

„simbol" un sens unic și degradat de „entitate non-reală". Este simbolic ceea ce nu vizează în mod explicit, ci doar aparent, exercitarea funcțiilor realului : aici, semnul a absorbit oarecum simbolul. Sau mai mult, simbolul, lipsit fiind de raza semantică, se regăsește redus la orizontalitatea structurii sale triunghiulare. Trebuie să mai precizăm că referentul particular devine el însuși problematic întrucît raportul pe care-l întreține cu semnificantul și-a pierdut orice temei obiectiv. Raportul acesta, ceea ce numeam în mod propriu sensul simbolului, este astfel redus la o producere subiectivă a conștiinței religioase[7]. Ce este referentul – „creația lumii" sau „purificarea sufletului" – în afara desemnării simbolice ? Nimic altceva decît o superstiție sau o ipoteză imposibil de verificat, va răspunde filosofia modernă. Și ce este semnificantul „apă" în afara întrebuințării simbolice ? Nimic altceva decît un element corporal, va răspunde noua fizică. Spiritul uman și numai el, sau mai curînd imaginația, este cea care le unește ; deci în funcționarea spiritului rezidă explicația producerii simbolurilor.

Așa cum se observă, *criza* simbolismului îmbracă forma unei *critici* a religiei. Iar critica duce în mod necesar spre cel de-al doilea termen al triunghiului semantic, anume spre sensul a cărui geneză este localizată în străfundurile unei conștiințe religioase, ei înseși necunoscută. Aflăm aici punctul propriu și central al criticii semnului simbolic, precum și cel mai important moment al crizei simbolismului. Rațiunea filosofică opune hermeneuticii tradiționale a simbolurilor sacre o hermeneutică demistificatoare a conștiinței religioase : sensul simbolurilor nu poate fi cel pe care-l credeam, de vreme ce conștiința religioasă habar nu are ce vorbește. De aceea a doua parte a lucrării noastre se va intitula *Subversiunea sensului sau neutralizarea conștiinței religioase.*

S-a crezut că sufletul a fost astfel vindecat odată pentru totdeauna de sminteala religioasă. Cu toate acestea, concentrîndu-și toate eforturile critice asupra subiectivității unei conștiințe alienate, filosofia uita un lucru : simbolurile însele. Ea dădea seama, poate (cel puțin în ochii ei), de procesul de simbolizare, dar lăsa neexplicate simbolurile ca atare, în contingența și varietatea lor. Și totuși, după spusele criticii înseși, doar în simboluri omul poate afla adevărul despre el însuși. Deci cum să nu sfîrșească prin a monopoliza atenția gîndirii moderne ? A analiza inconștientul – parte alcătuitoare a conștiinței noastre, a afla cum anume generează ea, fără a ști și amăgindu-se pe sine, toată simbolistica religioasă, iată întrebări care trezesc cea mai vie curiozitate, ba chiar recunoașterea admirativă a hermeneuților subtili care au știut să demaște stratagema conștiinței. Dar vine un moment cînd acest gen de interes se epuizează și întrebarea se deplasează : de acord, conștiința se amăgește pe sine, se ascunde ; dar de ce a ales tocmai această mască și nu o alta ? Și primul pas al triunghiului semantic, semnificantul ca atare, ajunge în cele din urmă în prim plan, după ce referentul și sensul, definitiv neutralizate, și-au încheiat rolul principal pe scena criticii. Am ajunge astfel la cea de-a treia fază a criticii simbolismului ; de aici, titlul celei de-a treia părți a lucrării noastre : *Imperiul*

7. Doar pe la jumătatea secolului al XVIII-lea cuvîntul „conștiință" capătă sensul curent de „cunoaștere de sine și cunoaștere a stărilor subiectului". Se pare ca Descartes e cel care, cu un secol înainte, a inaugurat acest uzaj în limba franceza : „gîndirea sau conștiința mea" (Scrisoare din 19-1-1642) ; în latina, *Réponses aux III-e objections*, ediția Alquié, p. 605. Malebranche îi urmeaza exemplul : *Recherche de la Verité*, III, II, VII, 4.

semnificantului sau ocultarea simbolului, consacrată în principal structuralismului contemporan. Măsurăm diferența dintre cele trei tipuri de critici după modul lor de a trata simbolul : dacă prima neagă referentul iar cea de-a doua submineaza sensul, cea de-a treia favorizează semnificantul, conferindu-i o încărcătură zdrobitoare : și s-a spus, odată pentru totdeauna, că numai unitățile semnificante sînt cele care organizează cîmpul cultural, structurînd, prin urmare, conștiința și rațiunea. *Logosul*, demis din pozițiile sale imperiale, devine un simplu efect al funcționării ordinii semnelor.

Aceasta este concluzia generală la care ajunge filosofia contemporană conform propriilor sale mărturisiri, ea, care a pus problema simbolismului sacru în centrul dezbaterilor speculative ale Occidentului. Tot această concluzie ne-a condus și pe noi la principiul metafizic al oricărui demers intelectual care, de altfel, dă și titlul celei de-a patra părți a acestei lucrări : *Principiul semantic sau evidența primă a logosului.*

În fond, trebuia ca *logosul* să meargă pînă la capăt pe calea auto-purificării pentru a-și putea *dovedi* în cele din urmă caracterul imposibil suicidar (exigența sensului fiind absolută), recunoscînd indisolubilitatea *de facto* a raportului său cu simbolul. Spre aceasta tinde interpretarea pe care o dăm celebrului paradox al lui Epimenide, considerat de noi drept probă inițiatică întru o bună punere pe calea filosofiei. Se stabilește astfel, *per absurdum*, conjuncția esențială dintre *logos* și *mythos*, recunoscîndu-se totodată faptul simbolismului religios, în chiar necesitatea lui : nimeni nu poate extirpa sacrul din sufletul omenesc fără a-l distruge. Nu putem merge mai departe, dacă ne situăm de partea simbolurilor : a demonstra în chip rațional necesitatea lor logică înseamnă a nega *mythos*-ul, întemeindu-l în mod deductiv pe *logos* și reducîndu-l, deci, la acesta din urmă. De pe pozițiile intelectului însă, este cu putință transformarea relației de fapt care-l unește cu simbolul într-o supunere legitimă. Meditînd asupra argumentului ontologic, așa cum îl aflăm formulat de Sfîntul Anselmus, inteligența, pusă față în față cu sarcina supremă de a gîndi Infinitul, își descoperă propria-i natură teofanică.

Ajungem astfel la cea de-a cincea și ultima parte, la nivelul căreia se săvîrșește *Conversiunea inteligenței la simbol*, cea care se constituie, într-adevăr, în *principiul hermeneutic fundamental*. Dacă exigența sensului, constitutivă inteligenței, predomină, desigur, în mod absolut, ea nu se poate totuși împlini decît printr-o renunțare (aparentă) la propria-i lumină, prin supunerea la revelația simbolului. Dacă vom medita asupra căii parcurse, vom vedea că nici din punctul de vedere al unei exigențe filosofii autentice lucrurile nu stau altfel. Ceea ce înseamnă că disputa între rațiune și credință precum și opoziția dintre universalitatea logosului și contingența culturilor religioase se rezolvă prin această conversiune : aici, sensul se unește cu ființa, inteligența informală se unește cu formele sacre, moare înlăuntrul lor și învie, transfigurîndu-le. Unei imposibile sinucideri speculative a rațiunii în mod iluzoriu demistificată îi răspunde *sacrificiul* unui intelect care nu-și află desăvîrșita realizare decît prin mijlocirea crucificatoare a simbolului, așa cum ne învață, în chip exemplar, misterul Nopții pascale.

*
* *

Această carte este în întregime de inspirație platoniciană. Cu toate acestea, doresc să subliniez tot ceea ce datorez nu numai operei lui René Guénon, dar și

învăţăturii lui Frithjof Schuon, al cărui nume s-ar cuveni să-l poarte numeroase dintre paginile mele. De asemenea, nu aş fi reuşit să ating ţelul lucrării mele, dacă nu aş fi beneficiat de ajutorul a numeroşi prieteni, care au contribuit în mod substanţial la a face această lucrare mai puţin imperfectă. Domnul André Conrad, *agrégé de philosophie*, profesor de retorică superioară, nu a refuzat niciodată, de-a lungul anilor, să se întreţină cu mine asupra unor puncte obscure ale dialecticii mele, ajutîndu-mă astfel să clarific unele dintre ele. Doamna Véronique Maas, *agrégée de lettres*, a corectat, cu răbdare incredibilă, ortografia şi sintaxa acestui voluminos manuscris. Domnul Cristophe Attali, politehnician, matematician, metafizician, mi-a corectat cîteva erori de cosmografie şi m-a instruit în legătură cu anumite noţiuni de fizică. Domnul Jean Derouineau, *agrégé de philosophie*, prin vigoarea întrebărilor sale şi prin precizia cunoştinţelor sale mi-a uşurat realizarea sarcinilor mele. Dar sînt dator să-i amintesc, de asemenea, pe cei care, mai apropiaţi sau mai îndepărtaţi, au participat la realizarea lucrării mele prin încurajări, prin aşteptare, prin încredere. Cum i-aş putea menţiona pe toţi ? Mulţumiri deosebite se cuvin memoriei Abatelui Henri Stéphane care, cu mult timp în urmă, a sprijinit şi a direcţionat primii paşi ai reflecţiei mele pe această cale. Faţă de toţi, îmi exprim recunoştinţa. Fie ca Dumnezeu să-i binecuvînteze.

La sărbătoarea Sfîntului Irineu din Lyon, apărător al gnozei cu numele cel adevărat, 28 iulie 1989,

J.B.

PARTEA ÎNTÎI

NEGAREA REFERENTULUI SAU DISTRUGEREA MITOCOSMOSULUI

Capitolul I

DESPRE MITOCOSMOLOGIA TRADIȚIONALĂ

Articolul 1
PROBLEMA CAUZALITĂȚII SEMANTICE

Observa Lévi-Strauss, cu privire la un rit șamanic îndeplinit de un indian Cuna pentru a ajuta o femeie să nască : „Nu are importanță că mitologia șamanului nu corespunde unei realități obiective : căci bolnava crede în ea și împărtășește această credință cu întreaga societate a cărei membră este”[1]. Remarcă aruncată în trecere, ce pare a veni oarecum de la sine. Occidentalul își imaginează cu ușurință un fel de „*placebo* socio-cultural” care acționează în favoarea unei adevărate auto-sugestii colective[2]. Ar trebui să fii nebun ca să gîndești altfel. În acest caz, ceea ce refuză *epistema*[3] modernă este tocmai ceea ce noi propunem sub numele de cauzalitate simbolică sau semantică, adică eficacitatea conținutului inteligibil al semnului. Axioma conform căreia un anume semn aduce cu sine sănătatea tocmai întrucît o semnifică direct sau indirect, în virtutea unei analogii sau înrudiri de natură *semantică* între semn și conținut, este indisociabil legată de concepția tradițională despre faptul simbolic. În riturile sacre, în astrologie, în operațiile alchimice, nu acționează atît forțele oculte, cît puterea specifică similitudinilor inteligibile, relațiile semantice ale expresiei care unesc semnele și lucrurile în felul în care sacramentele creștine nu produc în mod magic ceea ce semnifică, ci pentru că forma simbolică participă în mod real la ființa referentului ei, împărtășindu-se, prin urmare, din virtutea lui. Vom reveni la noțiunea de cauzalitate semantică cînd vom vorbi despre Johann Kepler. Însă observăm deja că a o pune sub semnul întrebării înseamnă a pune sub semnul întrebării întreg simbolismul sacru precum și relația ontologică stabilită de el între semne și lucruri. Pe scurt, înseamnă a proceda la o neutralizare onto-cosmologică a simbolului.

Nu doar filosofii atei participă la o atare neutralizare. La fel procedează și gînditorii creștini : „Cel care ascultă discursul originar al mitului, scria Antoine

1. *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, p. 218, capitolul X : „Eficacitatea simbolica”.
2. În rest, modul de acțiune al unui astfel de proces nu este mai puțin misterios decît cel al șamanului.
3. Într-un sens apropiat de cel al lui Foucault (*Les mots et les choses*, p. 13), înțelegem prin *épistèmê* concepția unei epoci ori a unei culturi în ceea ce privește cunoașterea adevărata.

Vergote, nu crede în sensul propriu al termenului (...). Epoca mitică şi-a trăit traiul (...). Nu vom mai putea locui niciodată în lumea originară a mitului"[4]. Oricum, situaţia gînditorului creştin este mult mai delicată decît cea a filosofului ateu. Respingerea cauzalităţii semantice nu constituie pentru acesta din urmă propriu-zis o problemă. Dar credinciosul este contrariat de faptul că propria sa religie i se prezintă în formă simbolică şi pare a presupune tocmai credinţa în eficacitatea semnului. Îşi poate el păstra oare credinţa religioasă, poate continua să creadă în cele destăinuite prin Revelaţie fără a adera cu atît mai mult la cele implicate în modalitatea în care se rosteşte Revelaţia ? Ar trebui să procedăm la o analiză hermeneutică ? Dar nu am risca atunci să „aruncăm copilul cu apă cu tot", aşa cum se temea Kepler în ceea ce privea pe denigratorii astrologiei ?[5] Cum să separi, în interiorul datului revelat, între ceea ce scoate în evidenţă hermeneutica, deoarece este de natură pur figurativă, şi ceea ce scoate în evidenţă expresia proprie şi directă ? Graniţa nu se deplasează oare după bunul plac al hermeneuţilor ? După cum se vede, hăţişul întrebărilor este aproape de nedezlegat.

Începem deci cu cea mai simplă nedumerire : de ce C. Lévi-Strauss sau A. Vergote nu mai cred (sau nu mai pot crede) în ceea ce afirmă mitul ? Răspunsul nu poate fi îndoielnic : în virtutea propriei lor ontologii de referinţă o refuză pe cea presupusă de mit. Dar acest răspuns indică două obiecţii : pe de o parte, cît de exactă este presupunerea că discursul religios implică o ontologie de referinţă de neacceptat ; şi pe de altă parte, este adevărat că ontologia mitului este, ştiinţific vorbind, de neacceptat ?

Vom răspunde pe larg la ultima întrebare într-o lucrare viitoare. Acum vom spune doar că, dacă ştiinţa contemporană permite, în anumite privinţe, redarea sensului cosmosului simbolic, fizica galileană se opune în mod absolut. Or, deşi astăzi ea nu mai poate avea pretenţia de a constitui o reprezentare adecvată a fenomenelor materiale, continuă totuşi să predomine, în majoritatea spiritelor, ca model general al realităţii[6], model care contrazice atît de direct cosmosul revelaţiei iudeo-creştine, încît ele nu pot coexista înlăuntrul aceleiaşi inteligenţe decît cu riscul unei adevărate schizoidii culturale.

Rămîne prima întrebare, cea referitoare la solidaritatea discursului religios cu ontologia sa de referinţă. Nu se impune oare, cu necesitate, disocierea lor ? Iar disocierea nu va constitui actul de naştere a adevăratei conştiinţe a „simbolului" ? A sesiza natura „simbolică" a unui enunţ religios nu înseamnă a înţelege că el spune şi altceva decît ceea ce pare a afirma la o primă vedere ? Că,

4. *Interprétation du language religieux*, ed. Seuil, p. 85, n. 1

5. „Aviz cîtorva teologi, medici şi filosofi, şi în special lui Philippe Feselius, ca nu cumva, condamnînd superstiţiile contemplatorilor de stele, să nu arunce şi copilul cu tot cu apa baptismală..." (*Réponse de Röslin*, citat după Gérard Simon, *Kepler, astronome astrologue*, Gallimard, p. 92)

6. „Cîţi bănuiesc azi că noţiunile de *traiectorie* a unui mobil, de *viteză* a unui corp în spaţiu, de *distanţă parcursă* de o rachetă, sînt noţiuni *pre-galileene* cărora este riguros imposibil să le ataşezi o semnificaţie precisă dacă nu ai, drept dogmă de referinţă, teoria Pămîntului imobil ?" J. M. Souriau, profesor de matematică la Universitatea d'Aix-Marseille I, „L'évolution des modèles mathématiques en mécanique et physique", în *Revue de l'Enseignement philosophique*, anul 22, n° 3, februarie-martie 1972, p. 8. Nu trebuie să ne deruteze faptul că se vorbeşte despre noţiuni *pre-galileene* în ceea ce priveşte concepţia (newtoniană) asupra

după spusa lui Ricoeur, el vizează, prin intermediul unui sens prim, un sens secund ? În consecinţă, va trebui să admitem că alcătuirea conştiinţei „simbolice" are la bază dispariţia inconştienţei mitice ? Şi va trebui să păstrăm termenul de mit pentru a numi o gîndire incapabilă să perceapă natura „simbolică" a enunţurilor cuprinse în Scripturi, incapabilă, în fond, să disocieze cuvintele de lucrurile desemnate de ele ? ! Tocmai aceasta este convingerea unui mare număr de exegeţi contemporani, în particular a lui Bultmann : „Concepţiile mitologice pot fi considerate drept simboluri şi imagini necesare, poate, limbajului religiei şi, prin urmare, credinţei creştine (...). Enunţurile care descriu acţiunea Domnului în forma unei activităţi culturale în care, de exemplu, Dumnezeu îşi oferă Fiul ca victimă sacrificială, nu sînt legitime, neputînd fi înţelese decît în sens pur simbolic"[7]. Aceasta odată stabilite, mitului îi este apoi destituită adevărata lui semnificaţie : „Împotriva adevăratei sale intenţii (gîndirea mitologică) îşi reprezintă Transcendentul drept o realitate îndepărtată de spaţiu, iar puterea lui – ca intensificarea calitativă a puterii omeneşti"[8]. Aşa că adevăratul creştin ar trebui să fie chiar recunoscător ştiinţei moderne care a impus o atare demitologizare. De altfel, acest lucru este afirmat chiar de un teolog catolic, care pe deasupra este şi tomist : „Progresul cosmologiei nu este posibil decît dacă cerul este «demitologizat», încetînd a mai fi lăcaşul zeilor. Or, nu este nimic mai demitizant decît afirmaţia monoteistă şi recunoaşterea unui Dumnezeu ce nu locuieşte o zonă anume a spaţiului cosmic. (...) În acest sens, opera lui Galilei este profund creştină..."[9].

Situaţia simbolismului sacru pare a fi excepţională, mai ales în Occident. Eliberat, datorită ştiinţei, de „şozismul"[9bis] şi realismul naiv al unei mitologii ce-şi ignoră veritabila ei semnificaţie, simbolismul ar trebui să poată exprima în sens adecvat adevărul revelaţiei religioase. Totuşi chiar fără a ţine seama de flagrantele dezminţiri administrate de realitatea faptelor, calea demitologizării este departe de a epuiza această problemă. Căci mai rămîne să ne asigurăm de adevăratele intenţii ale textelor sacre şi ale mitologiilor tradiţionale. Problema nu este deci închisă. Cine ne dovedeşte nouă că mitul situează divinul într-un spaţiu mult îndepărtat, împotriva intenţiilor sale reale ? Am fi fost poate constrînşi să admitem faptul acesta dacă discursul mitic s-ar fi desfăşurat în întregime în „simbol". Dar se pare că nu aşa stau lucrurile în toate cazurile.

spaţiului şi timpului absolut. În acest articol, autorul susţine teza conform căreia în *realitate* spaţiul-timp galilean este relativist, fapt ce a scăpat, după opinia lui, atenţiei lui Newton. Există, în fond, un principiu galilean al relativităţii. Este însă greu de crezut că Galilei l-a urmărit pînă la ultimele lui consecinţe, întrucît el nu a ajuns pînă la a concepe un spaţiu absolut infinit, păstrînd în el urme de aristotelism (Galilei, *Dialogo* I, *Opere*, vol. VII, p. 43 ; cf. Koyré, *Etudes galiléennes*, p. 209).

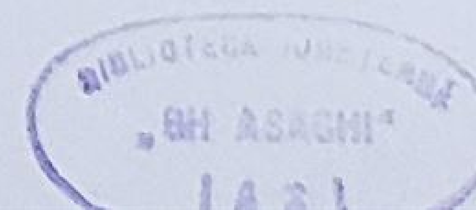
7. *Jésus. Mythologie et démythologisation*, trad. Florence Freyss, Samuel Durand-Gasselin şi Christine Payot, prefaţă : Paul Ricoeur, Séuil, 1968, p. 230 şi 232.

8. *Foi et compréhension*, vol. II : *Eschatologie et démythologisation*, trad. André Malet, Seuil, 1969, p. 390.

9. Jean-Michel Maldamé, o.p., „Cosmologie şi teologie. Reflecţii teologice asupra ştiinţei cosmologice moderne", în *Revue thomiste*, ianuarie-martie, 1978, LXXXVI, vol. LXXVIII, n°1, p. 83.

9bis. Acest neologism – care desemneaza o atitudine filosofică modernă de tip materialist – provine din substantivul francez *chose*, „lucru" (n. trad.).

656.055


BIBLIOTECA ... „GH ASACHI" IAŞI

După cultura occidentală, ar trebui să considerăm drept extrem de veche contestarea discursului mitologic (cea adusă de raționalismul grec, precum și cele impuse credinței creștine), așa cum arată Jean Pépin în studiul *Mythe et Allégorie*. Nașterea conștiinței simbolice ar fi deci anterioară apariției științei galileene. Însăși noțiunea de alegorie mărturisește în acest sens. Dar lucrurile nu stau deloc astfel. Trebuie să ne întrebăm și dacă nu cumva textele sacre nu fac ele însele distincția între ceea ce este istoric și ceea ce aparține ordinii mitice. Faptul este incontestabil în ceea ce privește textul neo-testamentar (cf. noțiunea de parabolă). El este verificat cu succes și de faimoasa distincție dintre alegoria la nivelul cuvintelor și alegoria din cuvinte și fapte, de care fac caz mai toți comentatorii[10].

Or, din punct de vedere filosofic, distincția aceasta complică în chip aparte problema. Se impune cu necesitate o întrebare : pe unde trece linia de demarcație dintre *allegoria in verbis* și *allegoria in factis* ? După ce criterii o vom putea trasa ? Este clar că acest criteriu nu-i același pentru un Augustin și pentru un Bultmann, deși amîndoi sînt creștini. În ce rezidă diferența ? În nimic altceva decît în „ontologiile de referință" respective. Enunțuri care pentru Augustin sînt în fapt, pentru Bultmann sînt pur „simbolice", întrucît contrazic ceea ce este pentru el *fizic posibil*.

Am reușit să demonstrăm că fizica galileană este pusă în joc în problematica simbolismului ? Da, dar numai într-o anumită măsură ; dar în fond, ce jalnică certitudine ! Căci a trecut ceva timp de cînd lumea a realizat acest lucru ! Vom spune că nu ne-a mai rămas decît să-i aflăm consecințele din punctul de vedere al Scripturilor, adică să trecem în regim „simbolic" ceea ce încă îi apărea lui Augustin sub semnul istoriei. Este adevărat că mai există cîțiva creștini care nu aderă întotdeauna la istoricitatea revelației iudeo-creștine, fără a mai pune la socoteală numărul mare al celor care preferă să nu-și pună această întrebare. Nu-i deloc surprinzător ; căci este nevoie de timp pentru a bea un vin atît de amar, deși a trecut destulă vreme de cînd ne-am angajat. În orice caz, aceasta nu schimbă cu nimic problema simbolismului însuși care, din contră, nu poate decît să cîștige astfel o deplină conștiință de sine. Chiar dacă obiecția rămîne, știința galileană marchează poate dispariția referentului ontologic al „simbolului" ; departe însă de a constitui primul stadiu al criticii (adică al deconstrucției) „simbolului", face posibilă adevărata sa naștere.

Există un punct pe care analiza noastră l-a lăsat în umbră, poate pentru că am îndepărtat *a priori*, în chip oarecum inconștient, posibilitatea sa, el fiind, cu toate acestea, punctul esențial. „Contabilitatea" hermeneutică a unui text sacru nu se face doar în partidă dublă, aranjînd în coloana din dreapta pasajele „factuale" și în coloana din stînga pasajele pur alegorice. Trebuie să facem loc și unei coloane intermediare ce va cuprinde pasajele în același timp istorice și simbolice, adică cele ce relatează *faptele sacre*. Și nu aceasta este oare situația gestului divin, așa cum îl aflăm povestit în cărțile Vechiului și Noului Testament, începînd cu sacrificiul lui Avraam și sfîrșind cu Învierea și Înălțarea lui Christ ? Aceasta este convingerea care animă hermeneutica iudaică, creștină

10. Am analizat această distincție în *Le mystère du signe*, cap. 1, art. 4, sect. 2 : Ioan Scotus. Dar o aflăm, desigur, și la Sfinții Părinți (Sf. Ambrozie, Sf. Ioan Crisostomul, Tertullian etc.) ; cf. Cal. de Lubac, *Exégèse Médiévale*, vol. II, pp. 493-498, și vol. IV, p. 149.

și islamică. Sensul istoric și sensul simbolic nu se juxtapun după o bipartiție orizontală, se suprapun după o ierarhie verticală. De aceea doar „coloana din mijloc" este esențială ; ceea ce înseamnă că celelalte două coloane, care nu sînt decît aspectele ei fragmentare, vor trebui să se raporteze la ea. Cu alte cuvinte, *în Scripturi nu afli sensuri pur factuale ori pur istorice*, indiferent ce ar spune exegeții, fie ei dintre cei mai iluștri și mai deschiși simbolismului[11]. Și departe de a volatiliza realitatea faptelor istorice, relația lor cu o semnificație simbolică este unicul mod de a o întemeia și de a o fixa. Sigur că le-am putea considera doar prin prisma manifestărilor lor spațio-temporale dar, ca fapte sacre, ele rămîn, în ele însele și prin ele însele, *în chip posibil* deschise unei semnificații simbolice. Hermeneutica ce face manifestă semnificația simbolică nu o adaugă din exterior, ci desăvîrșește din interior realitatea faptului și a istoriei[12]. În chip asemănător, s-ar putea că nu există în Scripturi nici un sens pur simbolic, adică un sens care să nu implice posibilitatea realizării efective a semnificantului pe care îl exprimă. În ultimă instanță, orice expresie simbolică se bazează pe relația ontologică dintre semnificantul corporal și realitatea exprimată.

Or, exact aceste două tipuri de relație sînt puse de către fizica galileană în imposibilitatea de a funcționa. Așa cum am demonstrat și repetat[13], simbolul se constituie într-o ordine *sui-generis* a realității, autonomă, spațiu de schimb între sensibil și inteligibil, athanor universal al transformării lor comune. Simbolul este corelativul necesar al unui cosmos compatibil cu această alchimie. El are nevoie de un univers în care să nu fie nevoie de introdus spiritualul (este cazul istoriei deschise simbolicului), la fel cum necesită și un univers inteligibil în care să putem afla loc corporalului (este cazul simbolicului considerat în naturalitatea semnificantului său). Or, lumea galileană le refuză pe amîndouă ; aici, corporalul devine spațialitate și inteligibilul – pură raționalitate matematică. Cu Galilei, nu doar lumea sublunară se transformă și se golește de orice prezență cantitativă, ci și cerul inteligibil este redus la o simplă gîndire omenească. În această privință, nimic mai semnificativ decît dualismul cartezian al sufletului și corpului (dar pentru metafizicianul Descartes cerul era încă prezent în substanța sufletului) și dezvoltarea „umanistă" a filosofiei lui Locke și Hume.

11. Astfel, Cardinalul Daniélou afirma : „Dacă crucea are o atît de mare importanță pentru creștin, faptul nu se datorează în primul rînd valorii ei simbolice, ci pentru că Iisus a fost dat morții pe un fel de spînzurătoare compusă din două bucăți de lemn. Primordial este acest dat istoric. Și cum spînzurătoarea era în formă de cruce, ulterior liturghia a încărcat-o cu întreg simbolismul natural al crucii, semnificînd fie cele patru dimensiuni, fie axa lumii (...) Toate aceste simbolisme sînt însă secundare în raport cu faptele istorice." (*Planète Plus*, număr special consacrat lui René Guénon, trim. 4 1969, p. 130). Pentru noi, o astfel de doctrină înseamnă pur și simplu negarea încarnării Verbului în Iisus. E drept că ilustrul savant pare a exprima și o opinie diferită, căci scrie : „Pentru iudeo-creștinism crucea înseamnă altceva decît lemnul pe care a fost crucificat Iisus. Căci este o realitate spirituală, misterioasă, vie, care însoțește pe Christos înviat." (*Théologie du judéo-christianisme*, Desclée, p. 294). Iar după Sfîntul Iustin Martyr crucea este „marele *Simbol* al atotputerniciei și al tăriei lui Christos." (*Apologia* I, LV, 2, P. G. vol. VI, col. 412).

12. Simbolismul este cel care conferă evenimentului istoric realitate și consistență. Am demonstrat acest lucru mai ales în ceea ce privește simbolismul rănilor lui Christos : cf. *Le sens du surnaturel*, ed. La Place Royale, 1986, pp. 73-115.

13. *Le mystère du signe*.

La fel, menținîndu-ne în spațiul acestei lumi, revoluția galileană nu a făcut imposibilă doar producerea anumitor fenomene (atestate de Scripturi) în interiorul cadrului general al universului, ci a transformat cadrul general însuși sau, mai curînd, l-a făcut să dispară ca totalitate finită a existențelor corporale: posibilitatea unei cosmologii pare definitiv exclusă. Totuși, pentru a avea o certitudine definitivă, a trebuit să se ivească Kant, dialectica rațiunii pure și rezolvarea antinomiilor cosmologiei – ceea ce Kant însuși numea *Decizie critică asupra conflictului cosmologic al rațiunii cu ea însăși*.

Articolul 2
COSMOLOGIA ANTICILOR[14]

Secțiunea 1 – Simbolism metafizic și realism științific

Cu greu am putea exagera importanța crizei pe care fizica galileană a declanșat-o în Europa la începutul veacului al XVII-lea[15]. Și aceasta pentru că apariția noii științe zguduie, *în aceeași măsură*, lumea religioasă, lumea „intelectuală" a savanților și filosofilor și, în fine, lumea cotidiană a omului obișnuit ; iar repercusiunile acestui cutremur se simt și acum, după trei sute de ani. În ceea ce ne privește, credem că niciodată nu s-a mai produs o atare conjuncție în istoria umanității (cel puțin, în istoria umanității istorice).

De ce tocmai fizica galileană a fost cauza crizei ? Răspunsul este atît imediat, cît și de o complexitate care desfide orice analiză. După toate probabilitățile, putem admite că ea a jucat în principal rolul unui catalizator, făcînd posibilă cristalizarea numeroaselor elemente care „munceau" de multă vreme gîndirea medievală. Tensiunile se apropiau de punctul de ruptură. Era suficientă introducerea unui element suplimentar pentru ca universul cultural al anticilor și medievalilor să explodeze în bucăți. Iar elementul acesta a fost realismul unui

14. Cf. Appendice I, p. 126 : *Noțiuni elementare de cosmografie antică*

15. Arthur Koestler a alcătuit o lucrare ușor de parcurs, o istorie a diferitelor sisteme cosmologice de la Pitagora la Newton (*Les Somnambules*, trad. de G. Pradie, Calmann-Lévy, ed. Livre de poche, 1973. Lucrarea de referință în acest domeniu rămîne scrierea lui Pierre Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, în 10 volume, publicată de Hermann între 1913 și 1958 (reeditată în 1965). Opera lui P. Duhem (mort în 1916) se recomandă mai ales prin masa cu adevărat monumentală de texte greu de găsit pe care el le adună laolaltă, traducîndu-le. Vom adăuga aici scrierea mai recentă a lui A. C. Crombie, *Histoire des sciences de Saint Augustine à Galilée*, tradusă din engleză, 2 volume, P.U.F., 1959. Pentru înțelegerea și analiza crizei cosmologice despre care discutăm aici, am zăbovit îndelung în preajma lui Alexandre Koyré, a următoarelor sale lucrări : *La révolution astronomique*, Hermann, 1961, *Du monde clos à l'univers infini*, trad. Raissa Tarr, P.U.F. ,1962, *Etudes galiléennes*, Hermann, 1966, *Le vide et l'espace infini* (1949), articol reluat în *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, 1971. Celor ce doresc o bună inițiere nu doar în istorie, ci și în ceea ce privește natura științifică a problemelor, le recomandăm cea mai clară și mai didactică lucrare, aparținînd lui Jaques Merleau-Ponty și Bruno Morando : *Les trois étapes de la cosmologie*, R. Laffont, 1971. În ceea ce-l privește pe Galilei, l-am ales drept ghid pe Maurice Clavelin : *La philosophie naturelle de Galilée*, A. Colin, 1968, operă ce conține o magistrală analiză a

fizician extrem de combativ, care-l „dovedea" pe Copernic cu ajutorul telescopului, adică prin observație[16]. Sau, mai curînd, heliocentrismul copernician pare a fi legat, la Galilei, de descoperirile „empirice" făcute posibile de luneta astronomică, care relevă dincolo de „multitudinea de stele fixe pe care oamenii le puteau observa și cu ochiul liber, alte nenumărate stele"[17] și care arăta luna nu drept un corp divin alcătuit dintr-o substanță cristalină, ci „exact ca pămîntul (...), cu proeminențe masive, prăpăstii adînci și nenumărate arcuiri"[17]. De unde – șocul întregii mentalități europene. Nu numai că soarele nu răsare la est și nici nu apune la vest, contrar a ceea ce văd zi de zi oamenii, dar chiar intuiția naturală, cea care ne face să ridicăm privirea spre tării pentru a contempla tot ceea ce există mai nobil și mai pur, este înșelătoare ; căci una și aceeași materie este răspîndită în întreg universul, neexistînd, prin urmare, nici înălțuri, nici abisuri. Cum vom demonstra în analizele ulterioare, Galilei va lovi mai puternic în ordinea fizică a universului medieval, decît în cea astronomică. Fizica aristotelică, astronomic confirmată de remarcabilul edificiu ptolemaic, este dublă : fizica celestă nu se confundă cu fizica terestră, astfel că structura ierarhică a universului în spațiu este

teoriei aristotelice a mișcării (pp. 19-73). Cît despre aspectul religios al crizei galileene, cel mai competent studiu aparține lui Georgio de Șantillana, *Le procès de Galilée*, Club du meilleur livre, 1955. Emile Namer, galilean „militant", a publicat la Gallimard-Juillard, în colecția „*Archives*", *L'affaire Galilée*, 1975, studiu ce furnizează principalele piese ale dosarului. Punctul de vedere catolic (tradițional) este exprimat de Pierre de Vrégille în articolul „*Galilée*" din *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (Beauchesne, 1924). Volumul colectiv : *Galilée. Aspects de sa vie et de son oeuvre*, P.U.F., 1968, conține studii nu de puține ori lămuritoare asupra unor puncte principale. Am acordat, în fine, cel mai mare credit studiilor consacrate astronomiei anticilor și lui Copernic, ale lui Lenis Blanche și publicate în *Revue de l'enseignement philosophique* între anii 1965 și 1980 : nimeni n-a fost mai bine informat și n-a scris cu mai multă claritate despre problema geocentrismului și geostatismului dintre toți istoricii astronomiei. Am citit prea tîrziu cartea lui Pietro Redondi,*Galilée Hérétique* (Gallimard, 1985, 447 p.) pentru a mai putea ține seama de ea în analizele noastre. De altfel, „descoperirile" de care autorul face atîta caz nu interesează direct subiectul nostru : cf. infra., p. 61, n. 3. În 1988 a fost publicată traducerea franceza a lucrării italienilor Franco Lo Chiatto și Sergio Marconi, *Galilée. Entre le pouvoir et le savoir*, ed. Alinéa. Lucrarea ne furnizează cîteva dintre actele procesului. Introducerea, pur marxistă, nu corespunde deloc exigențelor științei istoriei, iar dosarul prezintă lacune semnificative, deși este cel mai complet dintre cele de care dispunem în limba franceză. Asupra fizicii lui Galilei, cea mai bună traducere aparține lui Françoise Balibar : *Galilée, Newton lus par Einstein*, P.U.F., 1984, 127 p.

16. De fapt, telescopul nu poate dovedi teoria lui Copernic (și, de altfel, riguros vorbind, nimic nu dovedește mișcarea Pămîntului în jurul Soarelui, nici măcar pendulul lui Foucault). Dar telescopul va arăta că toate corpurile celeste sînt alcătuite din materie, asemenea Pămîntului și că stelele, mai numeroase decît se credea și de o luminozitate variabilă, nu sînt fixate pe o sferă cristalină, ci sînt dispuse în straturi, în profunzime, la distanțe variabile.

17. Galilei, *Sidereus Nuncius* (1610), *Opere*, Edizione Nationale, Florența, 1892, p. 59sq ; citat de Koyré, *Du monde clos...*, p. 90

18. J. Merleau-Ponty, *Les trois étapes de la cosmologie*, pp. 46-50 ; de asemenea, Aristotel, *De caelo*, LIII, 1, 298-a-b. Spuneam că Ptolemeu îl confirmă pe Aristotel. Ceea ce înseamnă că fizica aristotelică, acceptată de Ptolemeu, avea totuși nevoie să fie pusă în acord cu astronomia într-un mod mai adecvat decît o făcuse Aristotel însuși (Koyré, *La revolution astronomique*, p. 84, n° 43). Ptolemeu recunoștea chiar că „dacă vom considera doar

în bun acord cu diferența calitativă dintre substanțele supra-lunare și cele sub-lunare[18]. Propriul sistem al lui Copernic nu abolește această distincție ; prin urmare, poate fi considerat, într-un anumit sens, drept o simplă modalitate de a vedea lucrurile, de a „salva fenomenele"[19]. Nu aceasta este și poziția lui Galilei : heliocentrismul copernician este solidarizat cu o fizică a corpurilor materiale, conferindu-i acesteia din urmă un caracter ireductibil realist.

Nu era pentru prima oară cînd se propunea ipoteza naturii „pămîntești" a Lunii. Într-un mic tratat extrem de straniu al lui Plutarh, intitulat *Asupra chipului ce apare pe discul Lunii*, citim : „Luna este un pămînt celest... Nu credem că

---

fenomenele, nimic nu se opune, *pentru o mai mare simplitate*, ca lucrurile să stea astfel", și anume : „cerul fiind imobil, pămîntul se învîrte în jurul axei sale dinspre occident spre orient, realizînd această mișcare de revoluție aproximativ o dată pe zi." Fizica însă se opune acestei teze și partizanilor ei : „oamenii aceștia nu-și dau seama cît de ridicolă este opinia lor, dacă este să o raportăm la ceea ce se întîmplă în jurul nostru și în aer." (*Almagesta*, cartea I, cap. VI, trad. Halma, 1813, pp. 19-21, citat de L. Blanche, *Revue*..., 18, n° 5, p. 36). Cum demonstrează P. Duhem (*Le système du monde*, vol. II, p. 57) fizica lui Aristotel impune circularitatea și homocentrismul în centrul Pămîntului pentru toate mișcările celeste, fapt neverificat prin observație, de unde necesitatea (lucru deja realizat de Eudoxiu din Cnidos) de a construi un sistem extrem de complex de cercuri excentrice și deferente, despre care e greu de știut cîtă realitate îi acorda Ptolemeu de vreme ce, în *Almagesta*, el nu a afirmat niciodată realitatea fizică a acestor cercuri (Koyré, *La Révolution*..., p. 84, n. 44). Să ne amintim că alexandrinul Claudius Ptolemeus a trăit în secolul II e.n. iar opera sa cea mai cunoscută, *Sintaxa matematică*, numită de arabi *Almagesta*, adică *Cea Foarte Mare*, este „din punct de vedere matematic, una dintre cele mai frumoase și mai uimitoare opere ale spiritului omenesc." (Koyré, *La Révolution*..., p. 24). Cf. Appendice II, p. 128.

19. Copernic credea în realitatea construcției sale astronomice sau îi acorda numai o existență ipotetică ? Este știut că expresia „a salva fenomenele", destinată unei strălucite cariere, este probabil de sorginte platoniciană (Robin, *Platon*, P.U.F., p. 158). Dar ea poate primi multiple interpretări, una dintre ele fiind în favoarea unui anumit convenționalism : a da seama de aparențe, într-un mod inteligibil, printr-o construcție geometrică, de exemplu, indiferent care va fi fiind raportul acestei construcții cu realitatea faptelor. Or, marea operă a lui Copernic, *De revolutionibus orbium coelestium*, 1543, este precedată de trei prefețe : un *Aviz către cititor*, o scrisoare a Cardinalului Schonberg prin care îl presează pe Copernic să-și publice descoperirile și o epistolă prin care autorul își dedică opera papei Paul III. În *Aviz către cititor*, citim : „Nu e necesar ca toate ipotezele acestea să fie adevărate și nici măcar verosimile ; e suficient un singur lucru : ca ele să ofere calcule în conformitate cu observațiile." S-au scris tomuri întregi asupra acestui *Aviz* : aparține el lui Copernic sau este adăugat de mîna vreunui prieten prudent ? Și ce înseamnă cuvîntul „ipoteză" ? Începînd cu a doua jumătate a secolului XIX, istoricii au considerat că *Avizul* nu putea aparține lui Copernic, nici unui copernician, motivînd că însuși Copernic n-a folosit niciodată termenul de „ipoteză" pentru a desemna mișcarea Pămîntului. Dar Lenis Blanche a demonstrat că în cartea V, capitolul 20 al lucrării *De revolutionibus*..., autorul vorbește despre „ipoteza noastră asupra mobilității pămîntului" (*Revue de l'enseignement*..., 30e A, n° 6, p. 5), deci această expresie nu are nimic anticopernician. Totuși, arată în continuare L. Blanche, *Avizul* conține cîteva erori matematice pe care Galilei, partizan al contrafacerilor, le va sublinia în ale sale *Considérations sur l'opinion copernicienne* (1615), întărind teza celor ce vedeau în respectivul *Aviz* opera lui Osiander, teolog protestant, aflat în corespondență cu Copernic (L. Blanche, *Revue*..., 28e A, n° 3, pp. 34-36).

păcătuim dacă admitem că și ea este un pămînt, dacă presupunem că chipul ce o împodobește are următoarea origine : la fel cum pămîntul nostru are văi adînci, și pe Lună se cască profunde depresiuni și falii..."[20]. După cum ușor se observă, textul de mai sus este mult apropiat celor ale lui Galilei. La fel, nici heliocentrismul copernician nu era o noutate radicală. Nici Copernic însuși nu pretindea acest lucru[21]. Trebuie deci să mergem mai departe. Nefiind nici pe departe o noutate absolută, doctrina mobilității Terrei – fie în jurul ei, fie în jurul unui alt centru fix, fie ca dublă mobilitate – a fost susținută de mulți filosofi, nu doar de cîțiva bieți pitagoricieni, ci și de însuși divinul Platon.

Nici nu ne închipuim că am putea relua aici întreaga discuție asupra acestui subiect, în felul în care o aflăm de la specialiști și, în particular, în cele cîteva studii indicate de noi și aparținînd lui Lenis Blanche. Documentația asupra acestei probleme începe să fie cunoscută, dar este absolut necesar ca toate spiritele să fie la curent cu consecințele doctrinei care este supusă analizei. În ceea ce ne privește, vom pune în evidență doar două puncte : unul – relativ la mișcarea Pămîntului, iar celălalt – la heliocentrism.

Secțiunea 2 – Pămîntul : mobil sau imobil ?

Părintele D. Dubarle, într-un studiu intitulat *La Méthode scientifique de Galilée*, scrie : „vechea fizică se realiza prin idealizarea rațională a percepției naive. (...) Sentimentul spontan al observatorului terestru, de a se simți pe sine solidar cu Pămîntul, în repaos și în centrul totalității tuturor lucrurilor, este integrat sistemului geocentric"[22]. Or, teza aceasta, care o întîlnește pe cea a lui Léon Brunschvicg din *Les âges de l'intelligence*[23], nu corespunde realității. Dacă toate cosmologiile tradiționale ar fi fost o „idealizare rațională a percepției naive", ar fi trebuit să fie asemănătoare, de vreme ce percepția (naivă sau nu) este aceeași pentru toți oamenii. Dar nu se întîmplă deloc astfel, după cum ne dovedește faptul că unele reprezentări își figurează Pămîntul ca un corp plat, iar

---

20. *Opera Moralia*, ed. Didot, vol. II, *De facie in orbe Lunae*, cap. XXI, p. 1145, citat de către P. Duhem, *Le système*..., vol. II, p. 359.

21. În epistola care conține dedicația către Paul III, la capitolul 5 și 10, cartea I din *De Revolutionibus*..., Copernic explică faptul că a întîlnit deja ideea rotirii Pămîntului în jurul unui foc central la Nicetas, Heraclides din Pont, la pitagoricianul Ekphantos, precum și la Martianus Capella. În manuscris, însă, putem citi de asemenea și numele șters al lui Aristarh din Samos (sec. III î.e.n.) care, după spusele lui Arhimede (în *Arenariul*) ar fi vorbit despre dubla mișcare de revoluție a Pămîntului : în jurul său și în jurul Soarelui. Or, ar trebui să menționăm că *Arenariul* n-a fost publicat decît în 1544, Copernic fiind în posesia doctrinei sale cam cu treizeci de ani înaintea acestei date, după cum o dovedește lucrarea *Commentariolus* (cel tîrziu 1514), (L. Blanche, *Revue*... 29e A, n° 1, 0.17), ceea ce exclude (teza lui Koyré) ideea că el ar fi putut parcurge în manuscris opera lui Arhimede. C. Flammarion, în al său *Copernic*, a realizat un studiu sistematic al tuturor autorilor citați de Copernic precum și cîțiva alții (pp. 128-154).

22. În *Galilée. Aspects de sa vie et de son oeuvre*, p. 88.

23. Ar exista, după el, două rațiuni : una, prizonieră a sensibilului (și care domină pînă la sfîrșitul Evului Mediu) și cealaltă – care se rupe de sensibil și construiește realul în mod științific.

altele – ca o sferă, date deloc verificabile perceptiv, poate doar la țărmurile mării[24]. Pe de altă parte, nu este deloc sigur că fizicianul antic pornește de la senzația unui pămînt imobil pe care l-ar avea sub picioare, situîndu-se totodată pe sine însuși în centrul lumii. Dar nici nu trebuie să credem că majoritatea fizicienilor ar fi propovăduit contrariul și că Aristotel ar fi unul dintre puținii, dacă nu chiar primul – cel puțin în ceea ce privește rigoarea demonstrației – care ar fi imobilizat Pămîntul în centrul lumii. În orice caz, aceasta reiese din tratatul *Despre Cer*. Dacă nu ar fi astfel, cu greu am înțelege de ce Aristotel se separă cu atîta grijă de predecesorii lui, precum și multele argumente pe care la pune la lucru pentru a nega mișcarea Pămîntului[25]. Deci :

1 – Departe de a avea simțămîntul că Pămîntul este un observator astronomic imobil sub picioarele lor, anticii gîndeau mai curînd că ar trebui să cadă (și că poate oricînd cădea) ; de aceea mulți au căutat să-l susțină și să-i caute un fundament de nezdruncinat.

2 – Departe de a *vedea* Soarele parcurgînd spațiul de deasupra lor, anticii îl vedeau rotindu-se în jurul lui, în jurul unei axe fixe, fapt ce interzicea ipoteza mișcării de translație orbitală. Ceea ce, de altfel, atestă însuși Aristotel. Dacă astrele ar poseda o mișcare de translație, spune el, „ar rămîne în același loc și nu și-ar schimba poziția. (...) Singurul astru ce pare a poseda această mișcare este Soarele, care răsare și apune"[26]. Dar cum putem *vedea* Soarele învîrtindu-se în jurul său ? Lenis Blanche avansează ideea – și noi îl urmăm – că este în joc percepția petelor solare, observabile cu ochiul liber atunci cînd ceața face suportabilă vederea Soarelui la orizont[27]. La acest fapt face aici aluzie Aristotel. Dar îl aduce în discuție pentru a-l refuza și pentru a redresa percepția prin rațiune : „Acest fenomen (rotirea Soarelui pe loc) nu se datorează soarelui însuși, ci depărtării lui de privirea noastră. Pentru că privirea, încercînd să scruteze zările, devine slabă și nesigură"[26]. După cum se vede, sîntem departe de idealizarea rațională a unei percepții naive ; e vorba, din contră, de o construcție rațională stabilită împotriva evidenței sensibile. Despre imobilitatea Soarelui

24. Asupra acestui subiect, să ne amintim că sfericitatea Pămîntului este cunoscută încă din cea mai îndepărtată antichitate, această concepție aflîndu-se adesea în concurență, uneori în timpul unei aceleiași epoci, cu reprezentarea plană a Terrei. Pentru Kosmas Indicopleustès (secolul VI e.n.) Pămîntul este dreptunghic ; dar e o încercare, din partea acestuia, de a se desprinde de concepția sfericității. Toma din Aquino, în primul articol din *Summa theologica*, afirmă că „Terra este rotundă". Spre o mai bună informare asupra științei medievale, recomandăm *La science de la nature : théories et pratiques*, lucrare coordonată de G. B. Allard și J. Ménard, Caiete de Studii Medievale 2, Bellarmin-Montréal, Vrin-Paris, 1974, 199 p.

25. *De caelo*, II, 13-14 ; trad. Tricot, Vrin, pp. 101-117.

26. *De caelo*, II, 8, 290a, 10-15.

27. L. Blanche, *Revue...*, 18e A, n° 5, p. 24. Iată cum este scris într-un tratat de *Cosmografie elementară* (Paul Baize, pentru uzul claselor de filosofie, ed. Magnard, 1949, p. 17) : „Petele solare de 40 pînă la 50.000 km nu sînt puține ; ele sînt *vizibile cu ochiul liber*, ca puncte negre, atunci cînd Soarele atinge linia orizontului (...). Observarea acestor pete permite constatarea că Soarele se învîrte în jurul său." În general, probabil că subestimăm capacitatea de observare cu ochiul liber. De aceea poate istoricii chinezi ai științelor au putut afirma astăzi că „lunile lui Jupiter" au fost reperate și descrise de astronomul Gan De în 364 î.e.n., cam cu două mii de ani înainte ca Galilei să anunțe descoperirea „planetelor mediceene" (de la numele ducelui de Medicis, căruia îi era dedicat *Sidereus Nuncius*), ca fiind „ceva nemaivăzut de nimeni, niciodată".

mărturisesc și alte texte precum cel extras din Diogene Laertios, din fragmentul despre viața lui Pyrrhon : „Lucrurile ne par a fi altele, după cum noi înșine ne aflăm mereu în alte dispoziții. Și cei care sînt nebuni, nu sînt astfel împotriva naturii. Prin ce sînt ei mai nebuni decît noi, care *vedem Soarele drept un astru imobil* ?"[28]. Dacă Soarele este imobil iar ceea ce observăm noi este *mișcarea relativă* a Pămîntului și Soarelui, trebuie în chip necesar să dotăm Pămîntul fie cu o rotație axială, fie chiar cu o translație orbitală[29]. După spusa lui Aristotel, s-ar părea că acesta este cazul lui Platon : „În fine, alți filosofi spun că Pămîntul care este situat în centru, oscilează și se mișcă în centrul unei axe ce se întinde de-a lungul Cerului întreg, așa cum este descrisă în *Timaios*[30]. Aristotel face aici aluzie la un bine-cunoscut pasaj platonician a cărui controversată traducere a făcut să curgă multă cerneală (40b) : „Cît despre Pămînt, doica noastră, *se rostogolește* mereu pe osia ce traversează universul; grație acestui mecanism, el este păzitorul și făuritorul zilei și nopții"[31]. Termenul controversat este cel tradus prin „se rostogolește" (în gr. *cillomenèn*). Comentatorii antici (cu excepția lui Plutarh și a lui Proclus), în fruntea cărora trebuie să-l numim pe Aristotel, îl interpretau ca semnificînd „în rotație" ; de aceea Pămîntul este „făuritorul" zilelor și nopților, adică cel care face posibilă, prin munca lui, succesiunea zilelor și nopților. Evident, trebuie să admitem că Platon n-a vorbit niciodată despre imobilitatea totală a Pămîntului, nici despre mișcarea reală a sferei celeste (sau cerul sferelor fixe) în jurul axei universului. Dar, tocmai aceasta era opinia anticilor, după cum ne spune Cicero : „Teofrast atribuia lui Hiketas din Syracuza (sau Nicetas) următoarea opinie : starea reală de mișcare a cerului, Soarelui, Lunii, a Planetelor, pe scurt a tuturor astrelor, este repaosul ; nimic altceva nu se mișcă pe lume în afara Pămîntului ; mișcarea extrem de rapidă de conversiune în jurul lui însuși și de rotație în jurul axei (lumii) produce iluzia repaosului Terrei și mobilității corpurilor cerești. Iar unii cred, adaugă Cicero, că nici Platon n-a spus altceva în *Timaios*, deși, e drept, într-o manieră mai obscură"[32]. Dificultatea acestei interpretări se datorează faptului că unii comentatori au crezut că se află, în alte locuri ale corpusului platonician, pasaje cuprinzînd afirmarea imobilității absolute a Pămîntului și a mișcării stelelor fixe. Dar un examen atent al tuturor acestor pasaje dovedește că nu există la Platon nimic asemănător celor afirmate de comentatori, deci nu vom mai putea nega că ei admit de fapt o altă interpretare[33]. De aceea Diogene Laertios rezumă cu fidelitate teza platoniciană scriind, în prezentarea pe care o face doctrinei magistrului : „Pămîntul a fost în așa fel făcut

28. *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, G. F., 1965, vol. II, p. 199.

29. L. Blanche, *Revue...*, an. 18, n° 6, p. 5.

30. *De caelo*, II, 13, 293b, 31-32.

31. Trad. Robin, *Pléiade*, II, p. 456 (în versiunea franceză *en roulement*. n.trad.)

32. *Premiers Académiques*, II, paragraf 39 ; citat de L. Blanche, an. 18, n °2, p. 1.

33. Pentru imobilitatea Pămîntului, vezi *Timaios* 62d-63, *Phédon*, 99b ; pentru mișcarea sferei fixelor : *Republica* X, 616c-617d. L. Blanche a demonstrat, ținînd seama de *toate* datele din text (*op. cit.*, pp. 14-16) că în Mitul lui Er, cercul în mișcare este cercul eclipticei purtătoare a punctelor echinoxiale (nu cercul ecuatorului celest) iar revoluția lui reprezintă precesiunea echinoxurilor, nu retrogradarea punctului vernal. Deci, dacă cercul eclipticei se învîrte, sfera fixelor este imobilă, căci altfel ar fi imposibil să apreciem deplasarea punctului vernal, adică deplasarea punctului în care cercul eclipticei taie cercul ecuatorului celest în echinoxul de primăvară.

încît să existe ziua și noaptea. Fiind în centru, el se mișcă în jurul unui punct"[34]. În afară de Platon, trebuie să mai trecem în rîndurile partizanilor rotației terestre pe Heraclides din Pont, cel căruia Platon i-a încredințat conducerea Academiei în timpul celei de-a treia călătorii în Sicilia, pe Seleucus (secolul II î.e.n.), pe pitagoricieni, dacă ne luăm după spusele lui Aristotel, precum și pe „mulți alți filosofi", cum adaugă el[35]. Chiar printre discipolii lui Aristotel însuși aflăm cîțiva, ca Teofrast din Ereros, partizan al mișcării Pămîntului sau poate chiar al mișcărilor, dacă e să dăm crezare testamentului filosofului, așa cum ni-l transmite Diogene Laertios : „(cu banii pe care vi i-am lăsat, spune Teofrast) vreau să se reclădească micul portic de lîngă Muzeu, cel puțin tot așa de frumos cum era mai înainte și să se pună din nou în porticul de jos tablele pe care era desenată harta mișcărilor Pămîntului"[36]. Or, după Diogene Laertios, acest peripatetician infidel a avut „o mulțime de discipoli, aproape două mii".

Este evident că nu toată lumea susținea ipoteza geostatismului, ba chiar, urmîndu-l pe Lenis Blanche, vom spune că Aristotel este primul care a afirmat-o și a demonstrat-o pe baza argumentelor „științifice". Or – și aceasta este tocmai concluzia la care am vrut să ajungem – concepția unui univers în care mișcările aparente ale Soarelui și ale stelelor sînt explicate prin mișcările reale ale Terrei, contrar celor mai imediate date ale experienței sensibile, nu atrage după sine nici o incompatibilitate cu simbolismul cosmosului. Din contră, chiar filosofiile cele mai direct simbolice (pitagoreică și platoniciană), cele care văd în sensibil un reflex și o imagine a inteligibilului, sînt cele mai favorabile unei cosmologii non-geostatice[37]. Invers, filosofia lui Aristotel, cea mai puțin simbolică, cea care îi reproșează chiar lui Platon rostirile simbolice, se străduiește să fondeze rațional cel mai riguros geostatism. Dar atît o reprezentare, cît și cealaltă, se închegau într-o lume în care domnea simbolul și nu s-ar spune că lucrările aristotelice de cosmologie au pus-o în dificultate, deși, după cum vedem, erau puțin favorabile simbolismului. Neîndoielnic, din cauza fizicismului ei realist, cosmologia aristotelică a purtat spre distrugere simbolismul cosmologic, fapt care ar fi putut fi evitat prin menținerea platonismului, așa cum o dovedesc exemplele precursorilor lui Nicolaus Cusanus și cele confirmatoare, ale lui Johann Kepler, Henry More și poate chiar Newton. Am putea presupune,

34. *Vie...*, vol. I, G. F., p. 186. Nu este exclus ca spre sfîrșitul vieții Platon să fi renunțat la geocentrism, alăturîndu-se opiniei pitagoricienilor. Astfel ne spune Teoprast din Ereros, după Plutarh (L. Blanche, *Revue...*, an. 18, n° 2, p. 2).

35. *De caelo*, II, 13, 293a, 15-30.

36. *Vie...*, vol. I, p. 246. Toate aceste texte au fost evidențiate de către L. Blanche.

37. Este momentul să subliniem dezacordul față de opinia susținută de Koyré în ceea ce privește platonismul, opinie conform căreia geocentrismul lui Platon s-ar orienta în sensul unui convenționalism opus realismului fizicist al lui Aristotel. Există, desigur, o mare doză de adevăr în această interpretare. Trebuie însă adăugat – și, de altfel, asta ne și propunem să demonstrăm – că, pentru Platon, știința omului asupra naturii rămîne ipotetică nu din cauza slăbiciunii intelectului nostru, ci din cauza lipsei de realitate a obiectului de cunoscut. De aceea singura cunoaștere adecvată unei ființe deficiente este cunoașterea simbolică, întrucît ea își consideră mai întîi obiectul ca fiind ceea ce este, anume un simbol, dar un simbol real, adică o imagine care participă ontologic la modelul său. Altfel spus, geocentrismul ipotetic al cosmologiei platoniciene este echilibrat de realismul ei simbolic. *Platonismul nu este idealism la nici un nivel.*

ipoteză deloc contestabilă, că eroarea sau păcatul geostatismului și a geocentrismului stă în încercarea de a atribui spațiului cosmic un centru geometric, adică dorința de a conferi spațiului un sens pur spațial, căci fiecare centru spațial neagă centralitatea tuturor celorlalte centre, și invers. Adevărata centralitate, chiar și pentru spațiu, este în mod necesar de natură spirituală. Vom vedea că Aristotel n-a ignorat cu desăvîrșire acest principiu. Să reținem deocamdată, indiferent ce se va întîmpla mai apoi, că, prin urmare, criza simbolismului cosmologic nu este legată în mod direct de respingerea unei imagini asupra lumii conformă celor mai imediate aparențe. Era necesar și altceva.

Secțiunea 3 – Soarele : central sau periferic ?

Am ajuns acum la ce-al doilea punct anunțat mai sus : geocentrismul. Punerea lui *în contradicție* de către heliocentrismul copernician este și astăzi prezentată drept evenimentul esențial care a declanșat în Occident una dintre cele mai importante crize filosofice și religioase. Iată, în continuare, spusa unui astronom, extrasă din una din cele mai moderne enciclopedii ale noastre : „Aproape toate sistemele de gîndire și în special cele ale gîndirii creștine a Evului Mediu, se întemeiau pe ideea supremației omului în interiorul creației, de unde rezultă deosebita importanță a Pămîntului în Univers, importanță din care decurgea în chip firesc poziția lui centrală. Copernic a distrus acest mit propunînd un sistem mai simplu, în care Pămîntul nu mai era decît o planetă oarecare, aflată în întregime sub stăpînirea Soarelui"[38]. Nimic mai cunoscut decît ideile cuprinse în acest pasaj și totodată nimic mai fals. În primul rînd, este evident că, dacă Platon sau Aristotel sînt geocentrici, nu se situează pe aceste poziții din cauza creștinismului, deci locul central al Terrei poate decurge și din alte considerații decît cele referitoare la supremația omului în creație. Este, deci, cu atît mai necesar să ne întrebăm asupra semnificației acestui geocentrism.

În ceea ce-l privește pe Platon, nici măcar cel mai superficial cititor nu poate ignora locul central pe care-l ocupă Soarele în doctrina lui de vreme ce, așa cum aflăm din *Republica*, el este „vlăstarul", „fiul" Binelui suprem, imaginea vizibilă a principiului anipostatic, a Absolutului supraontologic[39]. Cît despre Pămînt, este zona inferioară, cea pe care trebuie să o părăsim spre a ne orienta spre înălțuri. Platonismul este un heliocentrism, chiar dacă este și un geocentrism astronomic. Aceeași remarcă este valabilă și pentru Aristotel, care distinge atent între cele două sensuri ale cuvîntului „centru" : „centrul măreției" și „centrul lucrului" sau „centrul natural". „Este preferabil să concepem cele ce se întîmplă în întreg Cerul în felul în care, la animale, centrul animalului nu este totodată și centrul

38. A. Boischot, articolul „Astronomie", *Encyclopedia Universalis*, vol. II, p. 691. O concepție apropiată, deși ceva mai elaborată, aflăm la Koyré, care notează : „(pentru creștinism) Pămîntul este unicul loc unde se derulează drama divino-umană – căderea, Încarnarea, Învierea – singura care dă un sens creației lumii. (Doar pentru creștin) se stabilește și se afirmă solidaritatea celor două concepții (geocentrismul și antropocentrismul)". *La révolution astronomique*, p. 75, n° 8.

39. I.VI, 508b ; la fel, și I.VII, 516b : „Soarele e cel care stăpînește toate cîte există în lumea vizibilă".

corpului. (De aceea pitagoricienii) ar trebui să caute mai degrabă acest alt centru (Soarele) şi să spună ce este şi unde este aşezat în chip natural. Centrul va fi în cele din urmă un principiu şi o preţioasă realitate, în timp ce centrul local (Pămîntul) s-ar părea că ar trebui să ocupe mai curînd ultimul loc, nu primul, căci ceea ce este definit este mijlocul, iar ceea ce defineşte este limita. Dar conţinătorul şi limita sînt o realitate mai nobilă decît limitatorul, ultimul fiind materie iar cel dintîi, esenţa întregului sistem"[40]. Nu există nici cea mai mică îndoială că Aristotel este în principal heliocentrist (Soarele fiind centrul natural al Universului) şi, local, geocentrist. Şi dacă Pămîntul este situat în centru, îşi datorează locul faptului că, într-un univers sferic, *centrul local este cel mai de jos punct*. Or, Pămîntul, fiind un corp greu, cade pînă în momentul în care ajunge la locul său natural, adică la cel mai de jos punct. Odată ajuns aici, Pămîntul nu se mai poate mişca în chip natural. Şi rămîne pe loc datorită propriei sale greutăţi, nemaiavînd nevoie de a fi „purtat" de altceva. Date fiind principiile fizicii aristotelice, concepţia aceasta este perfect riguroasă. Comentatorii, Simplicio, Teon din Smirna, nu s-au înşelat : lumea este asemenea unui animal a cărui inimă e Soarele, iar Pămîntul – ombilicul. Cicero rezumă această concepţie în grandiosul tablou al *Visului lui Scipion*. El zugrăveşte „Soarele, stăpîn moderator al celorlalte astre, suflet al lumii, ordonator al timpurilor, al cărui glob de o prodigioasă măreţie pătrunde şi umple imensitatea cu lumina sa". Apoi, după ce localizează planetele Venus şi Mercur, ajunge la Lună : „Dedesubtul ei, cu excepţia sufletelor dăruite rasei omeneşti prin bunăvoinţa divină, nu afli decît lucruri muritoare şi coruptibile"[41]. În realitate, acest text este atît platonician, cît şi aristotelic : platonician prin menţionarea luminii ce se răspîndeşte în tot universul, aristotelic prin recunoaşterea celor două regiuni cosmice de o parte şi de alta a lunii. Chiar şi unul dintre ultimii platonicieni, diadohul Proclus, nu se exprimă altfel cînd declară, referitor la cele sublunare, că trebuie să ne mulţumim cu aproximările, „noi cei care, după cum se spune, locuim în cel mai adînc fund de univers"[42].

Este adevărat că am putea aduce, în sprijinul unei eventuale obiecţii, cazul pitagoreicilor pentru care centrul nu este zona cea mai inferioară a lumii, ci dimpotrivă, cea mai nobilă. Lor, de altfel, li se adresează, după cum am văzut, criticile lui Aristotel, care le reproşează confuzia dintre centrul local şi cel esenţial. Deşi există această diferenţă între ei şi Aristotel sau Platon (cel puţin Platon cel din scrierile de tinereţe), pitagoricienii sînt însă de acord între ei în ceea ce priveşte poziţia inferioară a Pămîntului, în timp ce Soarele ocupă cel mai înalt rang în doctrina lor. Trebuie să conchidem, alături de L. Blanche, că „antichitatea păgînă este în unanimitate de acord în ceea ce priveşte dispreţul globului pămîntesc"[43].

Cît despre raportul ce ar uni geocentrismul esenţial cu antropocentrismul, de obicei este infirmat. Mai întîi, însă, ar trebui să observăm că există două tipuri de antropocentrism : unul care înţelege să aducă toate lucrurile la măsura

40. *De caelo*, II, 13, 293b, 1-15.
41. Trad. Nisard, citat de L. Blanche, an. 18, n° 5, p. 6.
42. *In Platonis Timoeum commentaria*, ed. E. Diehl, Lipsiae, vol. I, p. 353 (*Tim.*, 29c-d) ; citat de P. Duhem, *Le système...*, vol. II, p. 107.
43. an. 18, n° 5, p. 8.

omului – în felul lui Protagoras, cel condamnat de Platon ; şi altul, care încoronează omul drept suveran al universului vizibil, drept cea mai nobilă dintre toate fiinţele create. Constatăm că, în acest al doilea sens, Aristotel este pe de-a-ntregul antropocentrist, căci pentru el, omul ce a atins perfecţiunea este cea mai desăvîrşită vieţuitoare"[44]. De fapt, superioritatea omului decurge din natura sa caracterizată prin prezenţa intelectului şi care se reflectă în corpul capabil de a sta în poziţie verticală : „Singurul dintre animalele cunoscute de noi, sau cel puţin mai mult decît oricare dintre ele, genul uman se împărtăşeşte din cele divine (...). El este singurul ale cărui părţi alcătuitoare sînt dispuse, în chip spontan, conform ordinii naturii, iar înălţimea sa îşi află corespondent în înălţimea universului. Căci omul este singurul animal ce se ţine drept"[45]. De aceea J.M. Leblond a putut scrie : „Omul este centrul de referinţă şi polul biologiei aristotelice (...), este cel mai natural dintre toate animalele, cel în care intenţiile naturii sînt pe deplin realizate"[46]. Aceasta este doctrina lui Aristotel adoptată, mai mult sau mai puţin, de toţi filosofii antici.

Tot aceasta este şi doctrina filosofilor creştini. Nici în ceea ce-i priveşte nu putem furniza toate piesele dosarului. Putem însă spune că pentru gînditorii creştini, Pămîntul este situat în cel mai de jos punct al universului, că Soarele este imaginea însăşi a lui Christos, rege al creaţiei, *Sol invictus*, ceea ce nu împiedică totuşi ca omul să fie cel mai nobil şi mai desăvîrşit dintre toate fiinţele terestre. Comentîndu-l pe Aristotel, cel din *De Caelo*, Sfîntul Toma nota : „Corpurile conţinătoare sînt cele mai formale, iar corpurile conţinute sînt cele mai materiale. De aceea în întreg universul Pămîntul este cel mai material şi mai infam dintre toate corpurile, el aflîndu-se în mijlocul tuturor nivelelor şi fiind conţinut de tot restul universului"[47]. Cît despre corpurile celeste, alcătuite din eter, sînt superioare în raport cu tot ceea ce este sublunar. Fiecare corp celest este de altfel unic în specia lui, asemenea substanţelor separate : „printre ele nu aflăm mai mulţi indivizi aparţinînd aceleiaşi specii ; nu există decît un singur soare şi o singură lună". Prin chiar acest fapt ele prezintă o remarcabilă analogie cu îngerii[48].

Cu Sfîntul Toma, ne aflăm în faţa unui aristotelician, cel puţin în ceea ce priveşte filosofia naturii[49]. Dar măreţia doctrinei sale nu trebuie să ne înşele asupra existenţei unui alt curent, de sorginte platoniciană şi pitagoreică, ce străbate întreg Evul Mediu, atît în filosofia naturii cît şi în metafizică. Or, această din urmă tradiţie este deseori heliocentrică. Cazul tipic este cel al lui Ioan Scotus, care se adapă de la alte izvoare decît Isidor din Sevilla sau Beda Venerabilul. Ioan Scotus i-a citit pe Părinţii greci, pe Plinius cel Bătrîn, pe Ptolemeu. L-a citit şi pe Martianus Capella, cel care a dat Evului Mediu

44. *Politica*, cartea I, cap. 1, 1253a.
45. *Des parties des animaux*, II, 10, 656b 7-13 ; trad. J. Cl. Fraisse, *Aristotel, Anthropologie*, P.U.F., p. 25.
46. J. M. Leblond, *Aristote. Traité sur les parties des animaux* (I,1), Introducere : *Aristote. Philosophe de la vie*, Aubier, 1945, p. 44.
47. II, 20 *in fine* ; textul latin în : Joseph de Tonquédec, *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et Saint Thomas*, Vrin, 1950, p. 15.
48. *De spiritualibus creaturis*, 8, 2a ; Tonquédec, *op. cit.*, p. 26.
49. Despre Sfîntul Toma, precursorul lui Copernic, vezi Appendice III, p. 116.

manualul clasic de *trivium* și *quadrivium*, adică cele șapte arte liberale[50]; cunoștea de asemenea *Visul lui Scipion* în versiunea lui Macrobius, precum și comentariul la *Timaios* aparținînd lui Chalcidius. Toți acești autori îl urmau pe Heraclides din Pont care afirma că Soarele este centrul mișcărilor de revoluție ale planetelor Mercur și Venus[51]. Or, se pare că sistemul lui Heraclides s-a bucurat de un mare succes. Am văzut deja că Theon din Smirna îi era favorabil. Înaintea lui, Vitruviu se referă la acesta ca la un sistem adoptat de majoritate[52]. La fel procedează și Ioan Scotus, scriind : „Cît despre Soare, el ocupă partea mediană a Lunii căci, după cum spun filosofii, distanța de la Pămînt la Soare este egală cu distanța de la Soare la cerul stelelor fixe (...) Iar planetele, care se rotesc în jurul Soarelui, capătă culori diferite în funcție de calitatea zonelor pe care le traversează, și mă gîndesc la Jupiter, Marte, Venus, și Mercur, care se mișcă neîncetat în jurul Soarelui, așa cum ne învață Platon în *Timaios*"[53]. Observăm că Ioan Scotus adaugă, față de doctrina lui Heraclides, planetele Marte și Jupiter. Trebuie să credem, după cum afirmă Koyré, că Ioan Scotus este o excepție, fiind singurul care a luat în serios sistemul lui Heraclides din Pont ?[54] Nu aceasta este opinia Părintelui Duhem care, după ce trece în revistă un număr însemnat de autori medievali, ca Manegold, Bernard Sylvestre și călugării ordinului cistercian, Pseudo-Beda, Guillome de Conches, conchide : „Astfel, grație lui Chalcidius, Martianus Capella și Macrobius, majoritatea celor care au scris despre astronomie din secolul IX pînă în secolul XII și ale căror texte nu s-au păstrat, au cunoscut și au fost de acord cu teoria planetelor schițată de Heraclides din Pont"[55]. Or, cel mai evident lucru pe care l-am putea spune este acela că toți acești autori, precum și Ioan Scotus, cel mai important dintre ei, nu sînt deloc adversari ai simbolismului, ai unui simbolism ce se sprijină pe un temei ontologic, simbolismul unei veritabile participări a lucrurilor de jos la realitățile superioare.

Observații asemănătoare vom face și dacă ne vom raporta la alte arii culturale. Heliocentrismul coexistă cu un anumit geocentrism. Situația este îndoielnică doar pentru astronomia chineză care, în lipsa unei doctrine geometrice bine elaborate ce i-ar fi permis să construiască traiectoriile celeste în spațiu, „practică prea puțin astronomia planetară"[56]. Cu toate acestea, Soarele

50. *De nuptiis Philologiae et Mercurii librii duo, de grammatica, de dialectica, de rhetorica, de geometria, de arithmetica, de astronomia, de musica libri septem* (*Des noces de Philologie et Mercure...*)

51. Heliocentrismul lui Heraclides din Pont (discipol direct al lui Platon, cel care asigura conducerea Academiei în timpul calatoriilor Maestrului) este negat de unii autori. De altfel, lucrările lui s-au pierdut. Dar Jaques Flament, studiind o planisferă din secolul VIII sau IX ce ilustreaza un text astronomic, a arătat ca Mercur și Venus sînt reprezentate rotindu-se în jurul Soarelui. („Un témoin intéressant de la théorie héliocentrique d'Héraclide du Pont", în *Hommage à Martin J.Vermaseren*, vol. I, Leiden, 1978, pp. 381-391 ; planisfera este reprodusă la planșa LXXVI).

52. P. Duhem, vol. III, pp. 47-51.

53. *De divisione Naturae*, cartea III, P. L. CXXII, col. 697-698 ; ed. Sheldon-Williams, III, 206.

54. A. Koyré, *La révolution astronomique*, p. 43.

55. P. Duhem, vol. III, p. 110.

56. Joseph Needham, *La science chinoise et l'Occident*, Seuil, 1973, p. 76.

este considerat Stăpîn al lumii și „emblemă a conducătorului"[57]. Și India împărtășește, alături de China, concepția unui spațiu cosmic extrem de vast, ceea ce relativizează dintr-o dată geocentrismul[58]. În egală măsură, Soarele joacă un rol în toate culturile tradiționale. Unii astronomi, asemenea lui Aryabhata, în secolul VI, au vorbit chiar despre rotația Pămîntului în jurul axei sale[59]. Mai mult decît cultura chineză, cultura indiană s-a răspîndit atît în Asia, cît și în Orientul Apropiat. Influența ei asupra culturii arabe nu poate fi negată. De aceea nu vom fi surprinși cînd vom întîlni la acest mare călător poliglot care a fost al-Bîrûnî, ce a zăbovit îndelung în India, afirmația despre rotația Pămîntului (cu care, de altfel, al-Bîrûnî nu este de acord). El notează că a văzut un astrolab „pe nume Zûraqî" care se conforma credinței că „mișcarea universală vizibilă se produce datorită Pămîntului, nicidecum Cerului"[60]. Credința aceasta nu este un fapt izolat. Al-Bîrûnî, care atribuie paternitatea ideilor de acest gen unui indian (Aryabhata) vorbește și despre numeroșii săi partizani, în tratatul său *al-Qînûn al-Mașûdî* (Mașûd este numele sultanului căruia i-a fost dedicată cartea).

De aceea putem conchide, alături de Carra de Vaux, că ipoteza rotației Pămîntului „a dat naștere la destul de multe discuții"[61] în secolele X-XI (opera lui Bîrûnî fiind datată din 1066). Chiar și acolo unde predomină în chip evident tradiția greacă și aristotelico-ptolemaică, transpare un fel de heliocentrism, întotdeauna funcțional și uneori, într-un anumit sens, chiar și astronomic. Acesta este și cazul unuia dintre cei mai mari metafiziceni arabi, sufitul Mohyiddîn ibn'Arabî. Nefiind astronom ca Bîrûnî, pentru el esențialul nu constă în exactitatea obiectivă a descrierii lumii, ci în adevărul metafizic și transcendent al simbolismului aparențelor. „Poziția terestră a ființei umane (care) joacă aici rolul de punct fix la care se raportează toate mișcările astrelor – simbolizează rolul central al omului în ansamblul cosmic, a cărui desăvîrșire și centru de gravitate îi este"[62]. De altfel, la fel de adevărat este că antropocentrismul acesta este de natură spirituală, nefiind deloc tributar unor orgolii oarecare. Fapt

57. Marcel Granet, *La pensée chinoise*, A. Michel, 1968, p. 241. Sa adaugam ca, după cum arată Needham (*op. cit.*, p. 46) concepția spațiului cosmic este mai vasta la chinezi decît la greci ; el vorbește, asupra acestui subiect, „despre spațiile infinite și vide ale școlii chineze Hun-tian sau despre filosofiile budiste relaționiste". Invers însa, trebuie să-i obiectăm lui Needham că grecii au putut alcătui o știința a cosmosului tocmai pentru ca spațiile lor erau mărginite. Acest fapt e demonstrat mai întîi de Ch. Mugler („L'infini cosmologique chez les Grecs et chez nous", articol publicat în *Lettres d'Humanité*, vol. VIII, 1949, Les Belles Lettres, pp. 43-46). El explică aici ca iluzia sferei fixelor – sau credința că toate stelele ar fi fixate pe o sferă imensă – a permis întemeierea unei științe a astronomiei. Altfel, fenomenele ar fi mult prea haotice (p. 53).

58. Jean Filliozat, „Science de L'Inde ancienne", articol publicat în *Approches de L'Inde*, ed. Cahiers du Sud, 1949, p. 251.

59. Jean Filliozat, „La science hindoue", în *Histoire des sciences*, coordonata de René Taton, vol.I, *La science antique et medievale*, P.U.F., p. 165.

60. S. Pines, „La théorie de la rotation de la Terre a l'époque d'Al-Bîrûnî", articol publicat în *Journal asiatique*, vol. CCXLIV, 1956, pp. 301-306.

61. Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, vol. II, 1921, p. 218.

62. Titus Burckhardt, „Une clef spirituelle de l'astrologie d'après Mohyiddîn ibn'Arabî", articol publicat în *Etudes Traditionnelles*, an. 48, n° 260, iulie 1947, p. 157 (articolul e continuat în numerele 261, 262, 264 și 265).

dovedit pe de-a-ntregul de poziția inferioară a omului ca atare în Islam. „Căci așa este omul, spune Învățătorul, în același timp etern și trecător"[63]. Cu toate acestea, geocentrismul spiritual se combină cu un heliocentrism funcțional. Ca și în cazul lui Ioan Scotus, așa cum am semnalat înainte, Soarele (ash-Shams) este *în mijlocul* cerurilor. Ibn'Arabî amplifică chiar sistemul ptolemaic de vreme ce, după el, există șapte ceruri inferioare Soarelui și șapte ceruri superioare ce urcă pînă la tronul divin, sinteză a întregului cosmos (vizibil și invizibil), în timp ce Pămîntul nu-i decît o realizare inferioară a sa și „centrul de fixare"[64]. În mijlocul imensului tablou cosmic domnește Soarele, cel numit *Qutb*, „*Polul*" și *Qualb al-'ilam*, „Inimă a lumii". Locul din „mijlocul cerurilor" este ocupat, în sistemul copernician, de către Pămînt sau mai bine spus, de orbita terestră, Soarele avînd aici locul pe care-l ocupă Pămîntul în sistemul ptolemaic. De aceea cei mai bine informați dintre specialiști au putut spune că, în realitate, Copernic era geocentric, cel puțin din punct de vedere funcțional[65].

Dacă, în fine, vom relua în discuție Kabbala, cu cel mai important text al ei, *Zoharul*, „apărut" în veacul al XII-lea, vom constata că, dacă schema cosmologică este cea ptolemaică, nu este imposibilă întrezărirea unor urme ale astronomici pitagoreico-platoniciene. În orice caz, aceasta este opinia lui Ad. Frank și Jean de Pauly, care dau o interpretare în sens copernician următorului text „Întreg Pămîntul locuit se rotește asemenea unui cerc (...). De ceea în unele regiuni ale sale este noapte, în timp ce în altele este zi (...). De asemenea, există și o regiune în care ziua este aproape permanentă, noaptea nedurînd decît extrem de puțin"[66]. La fel, am putea cita în această manieră și un alt text, referitor la numeroasele roți ce pun în mișcare agregatele corporale : „Roțile induc Pămîntului o mișcare circulară în jurul lui însuși"[67]. Sigur, am putea ezita asupra sensului unor astfel de pasaje, Părintele Duhem nu le consideră cu adevărat coperniciene. Totuși, ipoteza nu poate fi îndepărtată prin demonstrație.

Este momentul să tragem concluziile necesare în urma acestui scurt excurs istoric. Și concluzia este categorică : geocentrismul pre-copernician nu este legat de antropocentrismul naiv al unui creștinism ce ar afirma „supremația omului în

63. Mohyiddîn ibn'Arabî, *La Sagesse des prophètes*, trad. și note Titus Burckhardt, A. Michel, 1955, p. 25.

64. Ibn'Arabî alcătuiește următorul sistem : Cerurile inferioare (Pămîntul, apa, aerul, eterul, cerul Lunii, cerul lui Mercur, cerul lui Venus) – Cerul Soarelui – Cerurile superioare (Cerul lui Marte, Cerul lui Jupiter, Cerul lui Saturn, Cerul stelelor fixe, cerul fără stele, sfera Piedestalului divin, sfera Tronului divin) ; Burckhardt, „Une clef...", E.T. n° 260, p. 159.

65. „...Dacă Copernic plasează Soarele în centrul universului, el nu-l plasează și în centrul mișcărilor celeste : nici centrul orbitei Pămîntului, nici centrul orbitelor planetare nu sînt așezate *în* Soare, ci doar *apropiate* lui. Și nu în Soare, ci în centrul orbitei Pămîntului – excentrică în raport cu Soarele. Sînt aduse din nou mișcările planetelor. (...) Rezultă că în *mecanica celestă* a lui Copernic Soarele joacă un rol destul de șters. Atît de șters, încît putem spune chiar că nu joacă în fapt nici un rol." ; A. Koyré, *La révolution astronomique*, p. 63. Cum subliniază Koyré, pentru Copernic Soarele e cel care luminează universul, idee care leagă astronomul polonez de mistica pitagoreică a luminii.

66. *Zohar*, III, fol. 16a ; trad. J. de Pauly, vol. V, p. 29. Citată de P. Duhem, *Le système...*, vol. V, p. 143.

67. *Zohar*, III, fol. 235b ; P. Duhem, vol. IV, p. 261-262.

univers" și și-ar afla, în poziția lui centrală, confirmarea cosmologică. Nu pentru că „Pămîntul este locul în care se desfășoară drama divino-cosmică – cea a Căderii, Întrupării și Mîntuirii – singura ce dă un sens creației lumii, prin care se stabilește și se afirmă solidaritatea „geocentrismului și antropocentrismului"[68]. Cel puțin, nu în sensul acestuia „drama divino-cosmică" conferă Pămîntului o situație privilegiată, incompatibilă cu descentralizarea coperniciană. Căci Întruparea este și o „cădere", o umilire, o *kenoză*, după spusa Sfîntului Pavel, anume o aneantizare în sensul propriu al termenului. Coborînd pe pămînt, Dumnezeu pășește înspre neant. Nu se pune pe sine în centrul lumii ci, dimpotrivă la marginile ei. Soarele, Luna, astrele ce alcătuiesc Milițiile Cerurilor, nu sînt deloc considerate în Biblie ca fiind inferioare Pămîntului, cel care simbolizează de fapt „vanitatea, neantul, debilitatea ființei, vocația ei înspre moarte" : „Căci din pămînt ai fost luat ; Căci din țărînă ești și în țărînă te vei întoarce"[69]. De aceea *Ecleziastul* a putut striga : „Cum se poate îngîmfa ceea ce este făcut din pămînt și cenușă ?"[70] Iar Sfîntul Pavel ne povățuiește : „umblați după lucrurile de sus, nu după cele de pe pămînt"[71]. S-a remarcat, desigur, de nenumărate ori, cît de drastic proscrie Biblia ceea ce numim îndeobște „cultul aștrilor". Nu lipsesc atenționările în acest sens[72]. Totuși cel mai explicit text de acest gen ne rezervă anumite surprize. Căci Moise se exprimă astfel : „Și cînd îți vei ridica ochii spre cer și vei vedea Soarele, Luna și stelele, toată oștirea cerurilor, să nu fii tîrît să te închini înaintea lor și să le slujești pe ele, cele pe care YHWH, Dumnezeul tău, le-a împărtășit tuturor popoarelor, sub cerul întreg"[73]. YHWH Dumnezeu și-a păstrat pentru Sine un popor, căruia i-a revelat Numele Său. Pentru celelalte popoare ale lumii însă, El se revelă prin simbolurile celeste ale Soarelui și ale celorlalte astre. El însuși este prin urmare cel ce întemeiază și autorizează un astfel de simbolism. La urma urmelor, Oștirea cerurilor face parte din curtea Domnului-Rege : „Am văzut pe YHWH stînd pe scaunul lui de domnie și toată oștirea cerurilor stînd lîngă el"[74], spune profetul Micah. De aceea, ființele cosmice pot fi considerate de natură divină, iar Soarele și Luna drept „guvernatori ai lumii"[75]. Soarele este, de altminteri, simbolul lui Mesia : „Deasupra voastră, care vă temeți de Numele Meu, va răsări Soarele Dreptății"[76]. Profeția lui Maleahi va fi reluată și ratificată de întreg creștinismul. „Imnul Soarelui" se dezvoltă și se repetă de la Sfîntul Ambrozie pînă la Sfîntul Francisc de Assisi, la

68. A. Koyré, *La révolution astronomique*, p. 75, n. 8, afirmă exact teza respinsă de noi.

69. Gn. III, 19 ; la fel, Iov X, 9, XXXIV, 15 ; Ps., CIV, 29 etc.

70. X, 9.

71. Col. III, 1.

72. Textele relative la această problemă sînt studiate de R. P. A. M. Dubarle în *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Ecriture*, colecția „Lectio Divina", Ed. de Cerf, 1976, pp. 65-67, 132, 134, 144-149.

73. Dt. Iv, 19 trad. Osty. Aceasta este și interpretarea Sfîntului Iustin Martyr, *Dialogue avec Tryphon*, LV, 121 ; P. G., vol. VI, 596 ; a lui Clement din Alexandria, *Stromata*, VI, 14, P. G.,vol. IX, col. 333 ; a lui Origen, *Commentaire de S. Jean*, vol. II, 3 ; P. G., vol. XIV, col. 112 etc.

74. 1R., XXII, 19.

75. Sq., XIII, 2

76. Ml., IV, 2

acesta din urmă aflîndu-şi o formă desăvîrşită : „Răsare Soarele ; o, voi, oameni, purificaţi ochii sufletului vostru ; fie ca pulberea păcatului să nu întunece limpezimea privirilor inimii voastre (...). Răsare Soarele, făclie a lumii, leagăn al luminii şi căldurii. Căci el este ochiul universului, fericire a zilei, frumuseţe a cerurilor, gingăşie a naturii, el este cel dintîi dintre cele create"[77]. Cum să nu aduci aceste imagini ambroziene în apropierea celor pe care le aflăm, straniu consonante, în tradiţia indică : „Soarele, spune *Bhavishya Purâna*, este divinitatea vizibilă, ochiul lumii, cauză a zilei"[78]. Dar nu am mai termina de am voi să cităm toate textele care mărturisesc despre heliocentrismul simbolic, texte în rîndul cărora, aşa cum am demonstrat, cele creştine nu sînt chiar cele mai lipsite de greutate.

Trebuie să ne supunem evidenţei. Explicaţia reluată în mod curent de istoricii ştiinţelor este pur şi simplu falsă. Nu distrugerea unui univers biblic liniştitor, făcut ţăndări sub loviturile unui univers real în sfîrşit descoperit, este pusă în joc în afacerea Copernic-Galilei. Ci este vorba de ceva mult mai profund – şi perceput mai mult sau mai puţin confuz : *substituirea universului-simbol cu un univers maşină*. Nu afli aici atît o revoluţie astronomică, cît o revoluţie fizică şi cosmologică. Tocmai de aceea restructurarea astronomică propusă de Copernic nu atrăgea după sine nici o altă reacţie, în vreme ce reluarea de către fizicianul Galilei (care, la urma urmelor, n-a făcut nici o descoperire astronomică majoră, ba chiar a „ignorat" chiar şi lucrările lui Kepler[79]) a declanşat o criză a culturii şi civilizaţiei în care ne zbatem încă şi astăzi.

Pe scurt, credem că am reuşit să punctăm următoarele probleme :

1 – Rotirea Pămîntului în jurul axei sale sau în jurul Soarelui nu se opune, prin ea însăşi, simbolismului cosmologic al diverselor tradiţii religioase – deşi, într-un anumit sens[80], contrazice universul percepţiei sensibile – mişcarea de rotaţie fiind afirmată pînă şi de culturile eminamente religioase şi simbolice.

2 – Geocentrismul şi geostatismul nu sînt legate de un antropocentrism religios al iudeo-creştinilor întrucît, pe de o parte aflăm un antropocentrism analog la non-creştini (Aristotel), iar pe de altă parte, geocentrismul local sau astronomic al iudeo-creştinilor şi chiar musulmanilor este însoţit de un helio-centrism funcţional sau axiologic precum şi de o depreciere a situaţiei locale a Pămîntului, care locuieşte punctul cel mai de jos al universului.

77. Sfîntul Ambrozie, *Hexam*, IV.1.

78. Citat de A. Daniélou, *Le polythéisme hindou*, p. 148.

79. Kepler va formula celebrele sale legi asupra naturii eliptice a orbitelor planetare din jurul Soarelui între anii 1614 şi 1616. În acest timp Galilei, care îl cunoştea bine, n-a dorit niciodata să ia în considerare decît orbitele circulare. Ca bun copernician, rămîne fidel pînă la moarte (1642) acestui punct de vedere. Asupra necesităţii mişcării circulare la Galilei, v. Clavelin, *La philosophie naturelle de Galilée*, p. 218.

80. Spunem „într-un anume sens" pentru ca în alt sens ea furnizează o explicaţie absolut satisfăcătoare, de care medievalii şi-au dat perfect seama. Astfel, Nicodas Oresme scria : „... dacă Pămîntul ar fi fost animat de o mişcare zilnică iar cerul nu, ni s-ar fi părut că Pămîntul se află în repaos iar Cerul se mişca". (Este vorba despre un comentariu la tratatul pseudo-aristotelic *Du Monde*, citat de L. Blanche , *Revue...*, an 18, n° 5, pp. 17) ; la fel, Koyré, *La révolution astronomique*, p. 59.

Secţiunea 4 – De la mitocosmologie la fizică

Prin urmare va trebui să încercăm să definim natura reală a revoluţiei galileene, al cărei efect direct a fost distrugerea totală a universului simbolic al actualei umanităţi. Eveniment capital, după cum veţi observa, şi care „dovedeşte" în acelaşi timp veritabila miză a unei metafizici a simbolului. Or, dacă vrem să sesizăm cea mai radicală dintre semnificaţiile galileismului, va trebui să renunţăm la a mai considera cosmologia pre-galileană drept un întreg şi să separăm în interiorul ei o formă pitegoreico-platoniciană căreia îi urmează forma aristotelică. Pînă acum nu aveam de ce să le considerăm separat, dat fiind că simbolismul sacru, din punctul de vedere din care era considerat, părea să se împace destul de bine, atît cu una, cît şi cu cealaltă, după cum ne arată istoria. Totuşi este evident că revoluţia galileană s-a opus în chip direct mai curînd lui Aristotel decît lui Platon[81], aristotelicienii fiind principalii ei adversari. Nu poţi atribui toate aceste fapte hazardului istoriei. În fond, există o diferenţă considerabilă între cele două forme ale cosmologiei antice, demnă de luat în seamă şi care explică, cel puţin parţial, neînduplecatele confruntări.

În realitate, la pitagoricieni şi la platonicieni nu există, în sensul propriu al termenului, cosmologie autonomă şi ştiinţifică[82]. Divinul şi sacrul sînt puse aici în joc laolaltă şi în acelaşi timp. Punctul de plecare şi de convergenţă al doctrinei este fundamental solidar cu viziunea «mistică» a Realităţii prime şi ultime. Ordinea lumii, zămislirea universului, sînt o *consecinţă* a acestei Realităţi. Iar cea dintîi decurge din cea de pe urmă în chip de imagine sensibilă a ceea ce, în sine, este invizibil şi transcendent. Lumii nu îi este atribuită *a posteriori* o semnificaţie simbolică mai mult sau mai puţin adventică. Dintr-o dată, şi chiar în substanţa ei, lumea este dotată cu o funcţie „iconică". Cosmosul *este* imaginea manifestă a unei Realităţi şi a unei Ordini non-manifeste şi, de altminteri, non-manifestabile în ele însele „pentru Pitagora, universul sensibil este sferic pentru că această formă este forma perfectă ; sferice sînt toate astrele, şi, printre ele, şi Pămîntul. La fel, dacă toate astrele, inclusiv Pămîntul, se rotesc laolaltă în jurul unui foc central, mişcarea lor are la bază raţiuni de ordin metafizic"[83]. Remarci analoge pot fi făcute şi în ceea ce-l priveşte pe Platon. „Lumea aceasta, ne învaţă *Timaios* la începutul discursului său, este în mod necesar imaginea a ceva"[84]. Iar acel ceva a cărui imagine este lumea, este cel mai frumos dintre modelele posibile, lumea însăşi fiind, în ordinea celor sensibile, cel mai frumos lucru dintre toate cîte sînt cu putinţă, „Dumnezeul accesibil simţurilor"[85]. În rest, întreg dialogul din *Timaios* ţese un fel de mit, o

81. În lucrările sale asupra mişcării (*De Motu*, publicate de A. Favaro în primul volum din *Opere*), Galilei se ridică violent împotriva lui Aristotel, dar se declară de partea anticilor (*nos pro antiquis*). Prin antici, înţelege în principal pe Arhimede, dar şi pe Platon (A. Koyré, *Etudes galiléennes*, p. 76).

82. Raportul astfel subînţeles de noi dintre cosmologia pitagoreică şi cea platoniciană ar putea fi contestat. Dar în afară de evidenta înrudire dintre numărul lui Pitagora şi esenţa lui Platon, purtătorul de cuvînt al cosmologiei platoniciene este pitagorician, conform unei tradiţii care urcă, pe firul timpului, pînă la Platon însuşi.

83. J. Gobry, *Pythagore*, ed. Seghers, 1973, p. 50.

84. *Timaios*, 29 b

85. *Ibidem*, 92c

manieră simbolică de a aborda un subiect – ființa în devenire – care se sustrage, prin chiar natura sa, unei cunoașteri veritabile : cosmologia platoniciană nu poate fi niciodată altceva decît „un mit verosimil" (*ton eikota mython*), după spusa lui Platon însuși[86].

Simbolică fiind, cosmologia de tip platonician nu tinde să furnizeze o descriere realistă a unei lumi în schimbare, nici să includă natura lucrurilor în forma rigidă a conceptelor științifice. Trebuie să ne declarăm de partea lui Platon : nu există cunoaștere certă a unui obiect, lumea într-atît de lipsită de realitate[87]. De aceea studiile lui nu au șansa de a fi exacte, decît dacă raportăm acest obiect al lor, lumea ca atare, la Principiul ei – singurul care posedă realitate deplină. Aici, lumea este oarecum văzută din punctul de vedere al lui Dumnezeu întrucît, în fapt, nu există nici un alt punct de vedere sub care ne-am putea așeza spre a o percepe în adevărata ei natură. Platon nu procedează astfel pentru că ar disprețui cosmologia, ci tocmai pentru că ține să respecte o anume „obiectivitate științifică". Cît despre celelalte, vom avea ocazia să revenim asupra acestei probleme și să demonstrăm că nu există cosmologie veritabilă în afara celei simbolice.

Pe cu totul alte poziții se situează aristotelismul : punctul său de vedere este acela al unei filosofii a naturii, al Fizicii. Lumea nu mai este considerată drept imaginea mobilă și efemeră a unei Realități imobile și originare, ci este considerată în chip direct în *ea însăși*. Revolta lui Aristotel împotriva lui Platon este, înainte de toate, o revoltă împotriva metafizicii în numele realității lumii fizice. Aristotel nu-și propune să rostească o „poveste verosimilă", ci să construiască „știința teoretică a ființei în mișcare", cea care se numește *fizica*[88]. Neîndoielnic, există o știință teoretică primă, nu fizica, ci cea numită *teologie*. Dar dacă aceasta se deosebește de cea precedentă prin obiectul ei – ființa ca ființă, „natura imobilă și separată" [88] – dacă tocmai în sensul acesta este cea mai înaltă dintre științe, în ceea ce privește modul de cunoaștere fizica nu se deosebește deloc de teologie. *Pentru Aristotel, toate științele sînt științe egale în demnitate* și pot fi abordate comparativ, concepție ce se opune direct celei platoniciene care distinge o ierarhie a gradelor de cunoaștere : senzația, cunoașterea empirică, rațiunea discursivă, intuiția intelectuală. Aceste trepte diferă nu doar prin obiectele, ci și prin modurile lor. Ultimele două grade ale cunoașterii aparțin în mod egal științei (*épistèmê*), în timp ce primele două sînt relevante în direcția opiniei (*doxa*). Cu toate acestea, după cum stă scris în *Republica*, distanțele dintre cunoașterea empirică și cea rațională (dintre omul experienței și savant sau matematician) este *mai mică* decît distanța ce separă cunoașterea rațională de intuiția intelectuală (savantul de „filosof"). În platonism, cunoașterea metafizică are o altă natură decît știința rațională : este o viziune directă și îndumnezeitoare care ne asimilează cu Obiectul ei transcendent dincolo de orice cunoaștere discursivă și mediată. Pe cînd la Aristotel filosofia *primă* nu este decît limita superioară a cunoașterii fizice.

86. *Ibidem*, 29d.

87. Ceea ce nu înseamnă că știința lumii este imposibă, ci că, doar, ca atare, certitudinea sa nu poate fi apodictică. Dacă ar fi cunoscut Kepler cu mai multă precizie diversele poziții ale Pămîntului în jurul Soarelui, nu le-ar mai fi putut reuni printr-o elipsă ! (Cf. Ivar Ekeland, *Le calcul, l'imprévu : Les figures du temps de Kepler à Thom*, Seuil, 1984, pp. 41-48).

88. *Metafizica*, L.VI, 1, 1025c-1026a.

Dacă ne vom situa pe pozițiile aristotelismului, vom observa că universul, fiind „dat în el însuși", *va trebui să-și afle tot înlăuntrul lui însuși principiul de inteligibilitate*. În același timp, consistenței ontologice a substanței cosmice va trebui să-i corespundă consistența conceptuală a discursului științific care devine tot atît de realist pe cît de real a devenit propriul lui obiect. Științei lucrurilor îi stă alături știința discursului asupra lucrurilor ; de aici, inventarea „logicii". Și se ivește în lume, pentru întîia oară, un stil de gîndire care exhibă propria-i coerență formală drept normă și garanție a adevărului ei. Ce diferență între rostirea platoniciană, aflată într-o perpetuă reluare de sine spre o mai bună potrivire, esențial deschisă realului tocmai în măsura în care este mereu conștientă de inadecvarea la real, apelînd la simboluri, și limbajul lui Aristotel, mecanică fină și minuțioasă, limbă tehnică, filosofia însăși fiind aici concepută drept o tehnică a logosului, pe scurt, o limbă ce pretinde a satisface exigențele științificității, adică posedarea conceptuală a realității, o vastă cuprindere rigidă a lucrurilor !

E adevărat, există la Aristotel un echilibru între știința lucrurilor și știința discursului. Căci între ele se stabilește un acord de profunzime, formele lucrurilor informînd inteligența cognitivă. Totuși, ca orice echilibru non-ierarhic, acest echilibru este și el fragil. Căci este echilibrul tijei orizontale a unei balanțe, nu acela al unui edificiu ale cărui părți supra-ordonează ierarhic[89]. Privită din exterior, construcția aristotelică se prezintă ca un întreg unitar mult mai solid structurat decît blocusul platonician. Dar o pîndește și pe ea aceeași primejdie ca și blocurile din beton : la primul cutremur de pămînt se năruie în întregime. Orice s-ar mai putea spune, punctul esențial, pentru ceea ce ne preocupă acum, este cel tocmai semnalat : inteligibilitatea lucrurilor se află înlăuntrul lucrurilor însele. Pentru ființele aflate în lume, ordinea lumii este pur imanentă. Departe de a concepe *transcendența* inteligibilului și *participarea* lui prin mijlocirea sensibilului[90], Aristotel le face inseparabile de lucruri. Prin chiar acest gest, el conferă lumii sensibile coerența, permanența și necesitatea inteligibilului. De aici, eternitatea lumii și a ordinii mundane. Într-un anumit sens, nu mai există aparență. Totul este adevărat. Schema universului este integral justificată.

89. La un Toma din Aquino, printr-un paradox care nu-i decît aparent, echilibrul este protejat oarecum prin verticala religioasă. În raport cu transcendența revelației, tensiunile divergente care submineează echilibrul orizontal al aristotelismului sînt neutralizate : exigența *nominalistă* a formalității discursului și exigența *realistă* a deschiderii intelectului înspre lucruri sînt relativizate masiv de către o altă exigență, cea a mîntuirii eterne. Cînd aceasta din urmă își pierde iminența, conflictul iese la lumină.

90. Faptul că un geniu atît de prodigios ca Aristotel n-a fost în stare să priceapă această doctrină platoniciană și a interpretat-o într-atît de greșit încît a făcut din ea o caricatură absurdă (în special reificînd *eidos*-ul), este unul dintre marile mistere ale istoriei filosofiei. Mister care ne învață că o inteligență umană poate face dovada celei mai universale genialități fără a ieși totuși din limitele orizontului său mental. Orizontul mental este funciar determinat de ceea ce noi numim „simțul realului". Ceea ce este „instinctiv" real pentru Aristotel este un cutare arbore ori pisică, un anume om, pe scurt, *reală* este pentru el o substanță individuală. După el, nimic nu poate exista decît ca substanță individuală sau într-o substanță (pentru ființa accidentală). El nu-și „închipuie" că anumite moduri ale realului pot fi absolut diferite de cele furnizate nouă prin experiența sensibilă, acesta fiind tocmai cazul esenței platoniciene : ea nu are nevoie să existe în felul unui lucru pentru a fi reală.

Referitor la cele spuse, nimic nu-i mai semnificativ decît filosofia aristotelică a mişcării, atît de bine analizată de Clavelin. La Platon, mişcarea, ca formă a schimbării, a non-permanentului adică, este în mod necesar legată de natura efemeră a unei realităţi supuse devenirii. Imagine a Realităţii imuabile, imagine deci, nicidecum model, ea este inevitabil mobilă şi schimbătoare. Mobilitatea imaginii nu contrazice însă imobilitatea modelului ei, din contră, participă la el, îl exprimă. Astfel, mişcarea este făcută inteligibilă în măsura în care lumea nu-şi află în sine raţiunea de a fi, şi ca *expresia însăşi* a acestei „heterosuficienţe". Aristotel îşi refuză *a priori* o astfel de explicaţie metafizică a mişcării. El va trebui să găsească rostul mişcării în interiorul lumii. Mişcarea, fiind însă un proces, nu are esenţă proprie. Curios, mai curînd afli la Platon o esenţă a devenirii şi a celor mai inferioare dintre realităţi, „a mizeriei, a noroiului şi a firului de păr", după cum îl învaţă bătrînul Parmenide pe tînărul Socrate. Iar la Aristotel, mişcarea nu-şi poate găsi sensul decît în propriul ei termen ultim. În sine, ea nu este nimic altceva decît *realizarea* acestui ultim termen : nu există *ousia* pentru mişcare, ne spune Aristotel[91]. Mişcarea este actualizare a unei naturi care, spre a fi cea care trebuie să fie, are nevoie să devină astfel. Sensul mişcării, inteligibilitatea ei, este tocmai faptul de a fi realizarea respectivei naturi[92]. Dacă sensul mişcării este în termenul înspre care ea ne poartă, şi care, odată atins, implică încetarea mişcării, adică repaosul, înseamnă că orice repaos al unei mişcări este semnul faptului că mişcarea respectivă şi-a atins termenul ultim pe care trebuia să-l atingă *prin chiar natura ei*. Repaosul (non-forţat) al unui corp defineşte în mod necesar *locul lui natural*, locul (sau starea) căruia acel corp îi era destinat prin chiar natura sa. Dacă acel corp cade, înseamnă că doreşte să-şi realizeze propria-i natură, ca atunci cînd, aruncînd o piatră în sus, o împiedicăm în chip violent să-şi ocupe locul natural. În consecinţă, spaţiul cosmic este prevăzut cu o „structură de ordine"[93] constituită prin diferenţierea calitativă a tuturor locurilor naturale pe care le putem cunoaşte observînd parcelele cosmosului în care îşi află odihna diferitele corpuri. În fapt, se petrec toate ca şi cum aristotelismul ar fi o traducere cosmologică şi fizicistă a platonismului. Metafizica devine astronomie, iar diferenţa dintre Realitatea

91. *Fizica*, V, 225b. La Platon, devenirea există înaintea creaţiei lumii, „fiinţa, locul (receptacolul lumii), devenirea, toate trei sînt, în trei chipuri diferite, înainte ca Cerul să se fi născut." (*Timaios*, 52c ; trad. Robin). Există deci, într-un anumit sens, un arhetip al devenirii. La Aristotel însă, mişcarea nu poate avea esenţă în măsura în care nu există o altă lume în afara universului spaţio-temporal, adică în măsura în care este negată lumea inteligibilă. Mişcarea fiind atunci actualizare a esenţei (a ceea ce se mişcă), nu poate fi ea însăşi esenţă ; nu există o altă esenţă în afara celei realizate în lumea sensibilă. În acelaşi fel putem pune în comparaţie analizele aristotelice ale mişcării şi repaosului din *Fizica* şi analizele *metafizice* asupra aceloraşi subiecte realizate de Platon în *Sofistul* (247-249).

92. Evident, Aristotel are dreptate să facă din mişcare realizare fizică a esenţei ; dar greşeşte reducînd-o la atît. La urma urmelor, ceea ce descriem noi aici este un aristotelism „vulgar" şi „global", care nu ni se pare fără importanţă în criza galileană ; nu vizăm să restituim doctrina în complexitatea ei profundă. Aristotelismul este *mai curînd* o cosmologie decît o metafizică, punctul său de vedere corespunde mai curînd celui din *Samkhya* decît celui din *Vedânta*. La fel de clar însă este şi faptul că în afara metafizicii nu avem de-a face nici cu o cosmologie veritabilă – cum este filosofia lui Aristotel.

93. M. Clavelin, *La philosophie naturelle de Galilée*, p. 30

inteligibilă şi realitatea sensibilă trece în distincţia dintre lumea supra-lunară şi lumea sub-lunară. Structura de ordine cu care este prevăzut cosmosul defineşte regiunile sale calitativ diferite care dau socoteală de inteligibilitatea tuturor fenomenelor fizice, adică o asigură. Rezultă două serii de consecinţe :

1 – Pe de o parte, inteligibilitatea şi structura ordonată a spaţiului cosmic sînt absolut solidare, prima nefiind decît un reflex al celei din urmă, aceasta însăşi fiind structura universului aşa cum îl percepe individul cînd încearcă să-i afle o justificare raţională.

2 – Nu mai există simbolism cosmic, întrucît nu mai există cosmos-simbol. Este adevărat că un astfel de cosmos nu se opune prin el însuşi unei abordări simbolice. Fapt dovedit istoric de preluarea lui de către creştinism. Cu toate acestea, este în joc mai curînd o non-incompatibilitate decît un acord real. Mai precis, dacă prin structura sa ierarhică cosmosul aristotelic este deschis mînuirii simbolice îndeplinite de către religie, ontologic vorbind, prin natura sub-stanţialităţii lui, se opune.

Articolul 3
SIMBOLISM RELIGIOS ŞI REALISM FIZIC ÎN EVUL MEDIU

Secţiunea 1 – Neînţelegerea scolastică

După cum am arătat, universalitatea culturilor umane mărturiseşte despre posibilitatea abordării simbolice a lumii sensibile, a lumii perceptibile. Un astfel de simbolism este co-natural religiei : divinul vorbeşte oamenilor în limbajul creaţiei. Teama este prezentă şi în creştinism. Cerul şi Pămîntul povestesc slava lui Dumnezeu ; Invizibilul îşi manifestă *Fiinţa* şi *Puterea* în universul vizibil[94]. Vreme de o mie de ani, creştinismul a aflat în platonism şi neoplatonism o metafizică mult apropiată unei astfel de credinţe, şi care îi furniza un mod de exprimare conceptuală perfect adecvat. Sigur că ne gîndim la un platonism „rectificat" de Sfîntul Augustin, care situează formele inteligibile în Dumnezeu însuşi, în Verbul divin. Dar tot platonism rămîne, şi din el s-a hrănit secole de-a rîndul gîndul creştin, citindu-l mai ales pe Platon, cel din *Phedon* şi *Timaios*, laolaltă cu comentariul lui Chalcidius. Şi prea adesea uităm să adăugăm acestor gînditori pe poeţii latini, mai ales pe Vergilius şi Ovidiu, cei care au furnizat multiple elemente simbolismului creştin[95]. Astfel a trăit creştinismul pînă la jumătatea celui de-al XII-lea veac „născocirea" aristotelică. Este ştiut că Aristotel nu a învins fără a fi întîmpinat nici o rezistenţă, deşi în cele din urmă

94. Ps. XIX, 2 ; Rm. I, 20 : „Ceea ce nu se vede din Dumnezeu, anume *Puterea lui eternă* şi *Divinitatea* Lui, au devenit vizibile odată cu crearéa lumii, pentru cei ce ştiu să reflecteze la lucrările Lui." Este uimitoare corespondenţa dintre aceşti doi termeni (Divinitate şi Putere) şi termenii cuplului hindus *Brahma-Shakti*, cuplu numit de Coomaraswamy „Biunitatea divină".

95. Printre alţii, M. M. Davy, *Initiation à la symbolique romane*, Flammarion, 1964, p. 147 ; J. Pépin, *Dante et la tradition de l'allégorie*, Vrin, 1970, pp. 101-118, care citează numeroase mărturii despre interpretarea alegorică, atît din creştinism cît şi din cultura păgînă. Dante furnizează cheia acestei interpretări : „(Inteligenţele pure) sînt numite de Platon *idei*, ceea ce

a triumfat definitiv. Este semnificativ faptul că autorul cel mai des citat de Sfîntul Toma din Aquino, datorită căruia filosofia Stagiritului a devenit vehicolul speculativ „oficial” al teologiei catolice, nu este Aristotel, ci Dionisie Areopagitul. Un geniu intelectual de grandoarea Sfîntului Toma n-ar putea fi redus la modesta poziție a unui Aristotel creștin. Este însă cu neputință de contestat faptul că, odată cu el (iar înaintea lui, cu Sfîntul Albert cel Mare), forma conceptuală a discursului teologic devine esențial peripatetică.

Mecanismele interioare ale succesului au fost puse în evidență de către mai mulți autori, dar mai ales de către R.P. Chenu, în lucrarea *La théologie comme Science au XIIIe siècle*[96]. Iar rațiunile izbîndei aristotelice le afli în aceea că Stagiritul furnizează modelul de științificitate, rigoarea acestui model părînd a izgoni în planul aproximațiilor poetice perspectivele suple ale platonismului augustinian. În consecință, distincția platoniciană a modurilor de cunoaștere se retrage dinaintea unității științei speculative, verificînd astfel spusa noastră anterioară asupra acelei *épistèmè* aristotelice care aduce într-un singur plan ceea ce Platon deosebise atît de clar, și care realizează acest lucru întrucît autorul său *nu pricepe* ce este cu adevărat intuiția metafizică a Inteligibilelor și, dincolo de Inteligibil, a Binelui supra-esențial și supra-ontologic[97]. Este adevărat că Sfîntul Toma o poate prefigura, în numele transcendenței luminii relevate, în fața căreia intuiția noetică și demersul dianoetic par a se confunda. Dar asta nu ne împiedică să apreciem exorbitant prețul unei astfel de reducții : pe de o parte, credința este lipsită de luminarea intelectului în chiar actul ei esențial, fapt care, pe de altă parte, nu poate, în afara sintezei tomiste, să nu conducă la fideism ; în consecință, teologia devine, în cel mai imediat act al ei, cunoaștere pur rațională – la limită, un ateu ar putea face teologie lucrînd cu un același sistem de axiome ca și un credincios – situație ce conduce direct la raționalism[98]. „Temporal și spiritual, notează tomistul Chenu, nu mai sînt, în raport cu revelația și lumina ei (...), obiecte disparate, cognoscibile prin procese diferite : Dumnezeu și creațiune, misterul ascuns în Tatăl sau istoria biblică, verbul etern

înseamnă și : forme și naturi universale. Păgînii le numeau zei și zeițe, deși nu le puteau percepe în manifestarea filosofică a lui Platon ; ei își adorau imaginile, ridicînd în onoarea lor temple mărețe : asemenea templului Junonei, numită de ei zeița înțelepciunii...” ; *Banchetul*, II, IV, 5-6 ; trad. A. Pézard, Dante, *Opere complete*, «Bibl. de la Pléiade», 1965, p. 323. Există deci o analogie între Ideile lui Platon, Zeii păgînismului precum și îngerii tradiției avraamice.

96. Vrin, 1957.

97. În această privință, caracteristică este întrebarea pusă de Aristotel și rezolvată de el afirmativ : „studiul nostru, filosofia primă, poate fi aplicat doar substanțelor sau trebuie de asemenea aplicat și atributelor esențiale ale substanțelor ?” (*Metafizica*, vezi cartea B, 1, 995b 20). Unicitatea filosofiei, spunea Aristotel, el deosebind doar o filosofie primă și o filosofie secundă, este asemănătoare celei a matematicilor. Cît despre știință, există un același raport între metafizică și fizică ca și între aritmetică și geometrie (*Metafizica*, cartea Γ, 2, 1004-1005).

98. Cînd se spune că „tomismul” (nu Sfîntul Toma) duce la fideism și raționalism, putem accepta această idee cel puțin drept constatare ; căci este un fapt istoric apariția acestora două secole după Sf. Toma, odată cu Luther și Galilei. În timp ce vreme de mii de ani de platonism creștin nu s-a ivit nimic asemănător. Comițînd un sofism, ignorăm că putem conchide *post hoc ergo propter hoc* și că e clar că o astfel de deviere este exclusă din interiorul sintezei tomiste. Este însă *a priori* imposibil ca o sinteză oarecare să rămînă în același timp și vie și neschimbată. Pe de altă parte, este cert că platonismul augustinian poate

sau Verbul întrupat, speculația contemplativă sau regulile vieții morale (...) relevă laolaltă un același principiu de cunoaștere (...). Toate aceste moduri ale cunoașterii sînt instalate într-un același cîmp de inteligibilitate”[99].

Tocmai în acest loc credem că sîntem îndreptățiți să semnalăm o neînțelegere. Forța credinței și puterea pătrunzătoare a privirii spirituale îl fac pe Toma din Aquino, chiar dacă nu insensibil, măcar indulgent cu naturalismul cu desăvîrșire non-religios al lui Aristotel. Sau, după spusa lui Chenu : „În raport cu revelația și cu lumina ei...” Rezultă, inevitabil, că ordinea speculativă nu mai este intrinsec religioasă și sacră, că „sufletul” îi este ceva adăugat din exterior. Ceea ce este adevărat pentru discursul teologic, este adevărat și pentru cel cosmologic. Lumea aristotelică nu mai este, la modul substanțial, o epifanie a lui Dumnezeu. Caracterul ei de revelație teofanică îi este conferit din afară, în virtutea puterii native a instinctului simbolist al unei întregi civilizații. O atare situație a simbolismului cosmologic se reflectă în chip evident în formele estetice, mai ales în trecerea de la stilul roman la stilul gotic. Primul este caracterizat printr-o pregnantă imanență a divinului, ce transfigurează masele cele mai grele și le micșorează dinlăuntru, fără a fi nevoit să reducă din masivitatea volumului lor. Din contră, cel de-al doilea pare să sfideze, afirmîndu-se ca un semn al unei transcendențe mai vizibile și mai verticale, într-o dantelărie de piatră, ca și cum materialului i-ar fi rușine de propria greutate. Regăsim și aici aceeași interpretare greșită pe care am aflat-o în planul cunoașterii : universul, învăluit în lumina simbolismului, este un univers ce posedă propria-i consistență și inteligibilitate, independent de orice simbolism. Așa cum spuneam, un astfel de univers nu se opune deloc simbolismului ; dar nici nu-l mai necesită prin chiar ființa sa.

Neutralitatea universului aristotelic ce-i permite să accepte un tratament simbolic în lumina Revelației biblice, este legată în special de două dintre caracterele lui esențiale, amintite anterior. Și spuneam că în acest univers inteligibilitate și structură sînt, pe de o parte, absolut solidare, iar pe de altă parte, structura nu-i alta decît structura universului așa cum îl percepem noi[100]. Or, după cum am notat, cosmosul simbolic al revelației este cel al percepției. Religia se adresează omului în totalitatea lui : ea se întemeiază pe un simbolism

duce la gnosticism și iluminism, cît și la un mutilant dualism. Totuși, credem că platonismul, în virtutea naturii interioare și inspirate a luminii sale, se sustrage mai bine degradărilor istoriei decît formalitatea mai exterioară a sistemului aristotelic, îndeplinind mai eficient, prin chiar acest fapt, funcția lui de ortodoxie speculativă. Simplificînd mult lucrurile, putem spune că, într-un anumit sens, Platon este un spirit ce trebuie regăsit iar Aristotel – o literă ce trebuie conservată. Adăugăm că, în orice caz, există o mare diferență între Sfîntul Toma și tomism.

99. Chenu, *La théologie comme science*, pp. 97-98

100. Nu este vorba despre o idealizare a percepției sensibile a lumii. Am renunțat la această teză, mult prea superficială. Este vorba, în profunzime, despre un acord „pre-existent” între percepție și lume, acord care nu este, în sine, decît un mod particular al acordului realizat de orice cunoaștere în general ca act comun al cunoscătorului și cunoscutului. Iar senzația este deja cunoaștere, „act comun al celui ce simte și al sensibilului”, după spusele comentatorilor greci (L. Robin, *Aristote*, P.U.F., 1974, p. 182). Într-un astfel de act, cel care simte este „informat” de către planul sensibil. De aici, obiectivitatea și realismul cunoașterii sensibile. La Aristotel primează *actul*. Realismul calităților sensibile nu este o idealizare mai

al aparenţelor, aparenţe ce laolaltă alcătuiesc obiectul unei experienţe reale la nivelul ei, coerente şi, prin urmare, legitime. În acest sens, lumea aristotelică nu se opune lumii biblice. Pe de altă parte însă, aristotelismul, legînd structura vizibilă a lumii de inteligibilitatea ei, constituind o adevărată topo-logie, o veritabilă logică a structurii regionale a spaţiului cosmic, aduce cu sine şi oarecum împotriva voinţei sale, garanţia filosofică a cunoaşterii raţionale, venită să se adauge semnificaţiilor religioase ale simbolismului. Nu există un alt Cer în afara Cerului vizibil, după cum afirma Aristotel[101] ; or, pentru un spirit religios această rostire este imposibil de acceptat[102]. Dar că Cerul fizic este locul natural al celor mai nobile dintre corpuri, cele alcătuite dintr-o materie eterică şi cristalină, iată ceva aflat în bun acord cu folosirea metaforică a termenului. Ba chiar putem spune că se acordă mult prea bine ! Pentru că – şi aceasta este concluzia vizată de-a lungul întregii noastre analize – consistenţa atribuită de filosofie lumii aparenţelor este cu mult mai puternică decît cea atribuită ei de simbolismul religios, chiar atunci cînd sînt folosite aceleaşi aparenţe. Ceea ce este raţional adevărat, este astfel în chip universal şi intemporal. Făcînd solidare inteligibilitatea şi structura topologică a cosmosului, Aristotel conferă structurii o *realitate definitivă şi necesară*. Ordinea vizibilului este ontologic justificată. Simbolismul sacru, în schimb, înainte de a justifica ordinea aparenţelor conferindu-i demnitatea de „rostire divină", începe prin a-i retrage titlul de realitate primă şi ultimă, considerînd-o drept reflex al unei realităţi prime, adică ontologic deficientă. Sigur că fiinţele umane, prin alegerea lor drept simboluri sacre, primesc prin discursul religios un fel de promovare divină, dar pe temeiul caracterului „vestigial" al modului lor de existenţă : „cerul şi Pămîntul vor trece, dar cuvintele mele vor rămîne". Rostirea simbolică ştie precis ceea ce are esenţial în sine creaţia, transformînd lucrurile în expresii ale divinului ; însă le transformă doar printr-o transgresiune a formei lor existenţiale tocmai pentru că, rămînînd în această formă, ele ar fi pierdute. În aparenţă, simbolismul Scripturilor sacre se *bazează* pe un univers vizibil. În realitate, doar în măsura în care pot servi drept mod de expresie Cuvîntului divin, lucrurile acestei lumi, destinate prin chiar natura lor neantului, nu se vor petrece întru risipire.

Or, acum ar trebui să fie îndeajuns de clar faptul că ontologia aristotelică a realităţii fizice se opune în mod direct unei astfel de perspective. Acordîndu-se superficial cu simbolismul biblic, îl contrazice în profunzime. Cînd cosmosul aristotelic se va nărui, va atrage după sine, în cădere, simbolismul sacru. De aceea vorbeam la început despre o proastă înţelegere, ontologia implicită a

mult sau mai puţin naivă a unei „ştiinţe" ignorante, ci consecinţa riguroasă a unei teze filosofice.

101. *De caelo*, I, 9, 278 b, 5 sq.

102. Astfel, Toma (*S. th.*, I, q. 68, a. 4) se îndepartează de Aristotel, pentru a justifica descrierea biblică a „cerurilor". Magistrul Sfîntului Toma, Sfîntul Albert cel Mare, este la fel de capabil de a se separa de Aristotel, şi nu numai din considerente de ordin religios, ci şi în domeniul filosofiei naturale, ori de cîte ori i-o cer datele observaţiei şi adevărul ştiinţific. Toate acestea sînt stabilite de A. Zimmerman în articolul intitulat „Albert le Grand et l'étude scientifique de la nature", publicat în *Archives de philosophie*, oct.-dec. 1980, vol. 43, caiet 4, pp. 657-711. Autorul atribuie dogmatismul aristotelic, cel combătut de Galilei, averroismului latin al Facultăţii de Arte din Paris. Dupa cum se ştie, Averroes (sec. XII) este interpretul ultra-aristotelic al lui Aristotel, combatut de sfîntul Toma.

simbolismului sacru fiind incompatibilă cu ontologia explicită a cosmologiei aristotelice[103].

A „presimţit" Sfîntul Toma această posibilă ruinare ? Aşa am crede, citind un text anume, ce pare omului vremurilor noastre animat de un suflu profetic : „(e vorba de a şti dacă bolta a fost creată în cea de-a doua zi). În aceste tipuri de probleme, două sînt lucrurile demne de luat în seamă, după cum ne învaţă Augustin. Primul, este acela că adevărul Scripturilor trebuie cu rigurozitate respectat. Iar al doilea este legat de faptul că, dată fiind multiplicitatea modurilor posibile de expunere a divinelor Scripturi, nimeni nu trebuie să aleagă un mod particular de expunere mergînd pînă acolo încît să-l afirme cu trufie, în timp ce s-ar stabili, printr-o motivare întemeiată, falsitatea a ceea ce credeam a fi sensul Scripturilor. Căci este de temut ca Scripturile să ajungă a fi răstălmăcite după bunul plac al necredincioşilor, închizîndu-se lor calea credinţei". Şi Sfîntul Toma continuă, examinînd diversele interpretări posibile. Dacă, spune el, bolta numeşte cerul înstelat, „trebuie să ne reglăm diversele noastre moduri de expunere după diversitatea opiniilor celor ce se referă la bolta cerească", adică după diversitatea doctrinelor cosmologice la care preferăm să ne raportăm, după caz[104]. După cum se observă, într-o atare perspectivă Sf. Toma nu ezită să declare că, la urma urmelor, odată păstrat nealterat adevărul Scripturilor – trebuie să supunem interpretarea acestora jurisdicţiei raţionalităţii filosofiilor naturii.

Am putea aprecia drept regretabilă uitarea judecătorilor lui Galilei care nu şi-au amintit aceste vorbe înţelepte în momentul critic al „afacerii". Ar fi însă o greşeală. Ele n-ar fi schimbat cu nimic situaţia. Căci unei neînţelegeri îi este propriu faptul de a rămîne nesesizată atîta vreme cît consecinţele ei nu s-au dezvoltat încă în forma unor contradicţii flagrante. Or, există o anumită contradicţie între cosmologia explicită a lui Aristotel şi cosmologia implicită a simbolismului biblic (la fel, de altminteri, ca şi în teologie : „Nimic nu seamănă mai puţin Dumnezeului iubirii al creştinilor decît Dumnezeul amabil al lui Aristotel")[105], contradicţie se pare neobservată de Sfîntul Toma, de vreme ce înclină spre ceea ce vom numi mai tîrziu „echivalenţă a ipotezelor", în felul în care am semnalat-o anterior cu referire la sistemul lui Ptolemeu ; dar fizica Stagiritului este esenţial realistă şi cît mai puţin conjuncturală cu putinţă[106]. Nu este suficient să-i lăudăm teologului clarviziunea ; va trebui şi să ne întrebăm dacă ea este compatibilă cu principiile aristotelice ale filosofiei sale a naturii.

103. Asupra obiecţiilor ridicate de tezele noastre, vezi Appendice IV, *Sfîntul Toma din Aquino : un cosmos teofanic ?*, p. 117.

104. *S. th.*, I. q. 68, a1.

105. Pierre Aubenque, „Aristote et le Lycée", publicat în *Histoire de la philosophie, Encyclopédie de la Pléiade*, 1969, vol. I, p. 655.

106. Teoria locului natural este o teorie fizică : ea defineşte natura realităţilor fizice. Mişcările astrelor (şi repetiţia lor în spaţiu) decurg în mod necesar din aceasta. Lumea lui Aristotel este o lume supusă unei riguroase necesităţi, atît în structura cît şi în mişcările sale. „O astfel de Fizică, scrie P. Duhem, impunea în mod necesar o formă bine definită oricărei teorii astronomice." *(Le système du monde*, vol. II, p. 57). Dar, cum dovedeşte P. Duhem, adevăraţii astronomi au fost siliţi destul de curînd să se desparta de necesitarismul fizic spre a putea da socoteală de aparenţele observate. Şi vom asista atunci la o adevărată luptă între fizica aristotelică şi astronomia ptolemaică, aceasta din urma cerînd o descentrare a anumitor

Acest convenţionalism (relativ) dezvăluie în corpusul tomist o indiferenţă cvasi-platoniciană faţă de cosmologia realistă, indiferenţă căreia credinţa religioasă îi furnizează raţiunea sa suficientă[107].

În cele din urmă, pentru a da o formulare cît mai clară cu putinţă concluziilor noastre, vom spune că două sînt lucrurile pe care Occidentul medieval le-a învăţat din filosofia lui Aristotel : vizibil şi în aparenţă a învăţat despre o anumită structură a cosmosului, o anumită ordine astronomică, relativ corectată de Ptolemeu şi susceptibilă de o abordare simbolică. În profunzime însă, Aristotel ne-a învăţat un realism fizic radical care *subîntinde*, epistemologic vorbind, ordinea astronomică. Cu Aristotel, cosmologia încetează definitiv de a mai fi un mit, pentru a deveni o ştiinţă obiectivă şi o realistă descripţie a lumii.

Occidentul medieval, creştin fiind, a ocultat în general acest realism fizicist prin forţa unei credinţe religioase care ştie că va trece chipul acestei lumi, fapt ce i-a permis să combine realismul cu un anumit „convenţionalism". Dar îndată ce se pune problema căutării adevărului în ordinea proprie a naturii, tendinţa realistă iese la iveală şi devine din ce în ce mai puternică[108].

Secţiunea 2 – Inevitabilul eşec al lui Nicolaus Cusanus

Două fapte, pe care le vom evoca în încheiere, confirmă această concluzie. Primul se referă la discuţiile generate în rîndul peripateticienilor de dificultăţile fizicii aristotelice, începînd mai ales cu cea de-a doua jumătate a secolului XIII. Iar cel de-al doilea este reprezentat de noua cosmologice propusă de Nicolaus Cusanus.

Oricît de completă ar fi fizica lui Aristotel, ea nu permite totuşi un răspuns inteligibil la unele probleme majore referitoare, în special, la mişcările violente, adică la corpurile mişcate prin alte cauze decît necesitatea de a-şi recupera locul

orbite planetare ; lupta aceasta traversează istoria elenă, se continuă la medievali, la arabi, în Renaştere, pînă la Copernic (*Ibidem*, pp. 60-67). Sfîntul Toma însuşi, aristotelician pur în comentariile sale din 1265 la *Metafizica*, este mai sensibil la argumentele lui Ptolemeu (cum poţi explica variaţiile în orbitele aparente ale planetelor ?) atunci cînd comentează *De caelo* (1273) şi depinde, în consecinţă, de un anumit „convenţionalism" (*Ibidem*, vol. III, p. 349-355).

107. Credem că şi condamnarea formală lansata de Etienne Tempier, episcop al Parisului, în 1277, în numele doctorilor Sorbonnei la cererea papei Ioan XXI împotriva celor care (peripateticienii) negau existenţa pluralităţii lumilor precum şi deplasarea rectilinie a astrelor, ar putea fi interpretată într-un acelaşi sens. (R. P. Denifle şi E. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I , articol n 473, p. 546). În fond, condamnarea se construieşte pe sentimentul *a priori* al primatului atotputerniciei divine asupra certitudinii ştiinţelor. Ea presupune că aceste certitudini trebuie limitate de conştiinţă şi că, la urma urmelor, Dumnezeu este cel mai Savant, El putînd fi tot ceea ce voieşte. Astfel, fizica aristotelică este ruinată în chiar principiul ei fundamental.

108. Este uimitor sa constaţi că *niciodată* Sfîntul Toma nu invocă, în sprijinul consideraţiilor sale astronomice sau cosmologice, textele Scripturii. Eventual, poate afla în ele o confirmare, nu însa şi un temei. Celebrul text al cărţii lui Josua (X, 12), unde-l vedem pe conducatorul iudeilor oprind mersul Soarelui, nu este niciodată citat de el în sprijinul mişcării astrului luminos, deşi textul cu pricina se va afla în centrul disputei galileismului.

natural : de vreme ce efectul necesită prezenţa cauzei[109], prin ce anume sînt atunci puse în mişcare proiectilele ? O dată ce piatra părăseşte mîna care a lansat-o, cum poate să se mişte în continuare după o mişcare violentă, nicidecum naturală ? *A quo moveantur projecta ?* Prin ce sînt puse în mişcare proiectilele ? Ioan Philopon, un peripatetician din veacul al VI-lea, consideră că „motorul prim nu imprimă o forţă aerului (teza lui Aristotel), ci mobilului"[110]. Această celebră doctrină a lui *impetus* este reluată de Sfîntul Albert cel Mare şi de Sfîntul Toma din Aquino. Ea constituie deja un notabil progres faţă de Aristotel. Dar criticile şi ipotezele cu un caracter adeseori modern au fost formulate în special în secolul al XIV-lea. În asemenea măsură, încît astăzi acest veac este considerat drept cea mai importantă epocă dintre Aristotel şi Galilei[111]. La Oxford, „Mertonienii" (cei care studiau la Colegiul Merton), cel mai cunoscut dintre ei fiind Thomas Bradwardine, iar în Franţa, „Parizienii", dintre care amintim pe Jean Buridan şi Nicolas Oresme, au pus la punct metode de analiză a mişcării şi a diverselor ei specii (variaţiile calitative şi cantitative ale intensităţii etc.) care includ aritmeticile, calculul cu simboluri literare (a, b etc.), reprezentarea mişcării cu ajutorul traseelor, geometria. Deşi sîntem înclinaţi să spunem, alături de Clavelin, că nu este vorba despre o revoluţia ştiinţifică[112], trebuie totuşi să convenim că aflăm aici ştiinţă, sau măcar un susţinut efort pentru a sesiza realitatea faptelor într-un mod din ce în ce mai precis. Din acest punct de vedere, Mertonienii şi Parizienii, deşi sînt mult mai departe de gîndul aristotelic, se supun în continuare concepţiei Stagiritului în ceea ce priveşte cunoaşterea ştiinţifică.

Un alt caz exemplar, dar dintr-o altă perspectivă, este acela al lui Nicolaus Cusanus. Mulţi istorici au văzut în el un precursor al infinitismului cosmologic al noii fizici. Căci el propune cu anticipaţie un model de univers din care atît centrul, cît şi limitele, dispar[113]. Este totuşi imposibil să extragi din Cusanus un copernicianism ori un galileism, fie ele oricît de vagi. Caracterul său de precursor corespunde unei iluzii a privirii retrospective : s-a întîmplat ca în

109. Aristotel declară : „motorul este motor al mobilului, iar mobilul este mobil sub acţiunea motorului" (*Fizica*, III, 1, 200b). În aceasta doctrina, mişcarea poate fi deci considerată ea însăşi şi în afara cauzei care o face sa fie mişcare ca atare. De aceea Aristotel îşi închipuie „proiectilele mişcîndu-se, în fapt, în afara mîinii, fie prin întoarcerea în contra-lovitură (*antiperistasis*) conform anumitor teorii, fie prin împingerea datorata aerului care imprimă proiectilului o mişcare mai rapidă decît deplasarea lui înspre un loc natural". (*Fizica*, IV, 8, 215a).

110. A. Koyré, *Etudes galiléennes*, p. 31. E vorba despre traducerea unui text latin al lui Bonamico, profesorul lui Galilei, în care autorul expune istoria problemei.

111. M. Clavelin, *La philosophie naturelle de Galilée*, p. 75

112. Clavelin, *op. cit.*, p. 97.

113. Textele esenţiale au fost adunate de A. Koyré în studiul său *Du monde clos à l'univers infini*, P.U.F., 1962, pp. 7 la 23. Şi Mertonienii s-au ocupat cu infinitatea lumii şi au dezbatut consecinţele metafizice şi teologice ale unei eventuale acceptari a acestor idei (în special, A. Koyré, „Le vide et l'espace infini au XIVe siècle", publicat în *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, pp. 37-92). Dar doctrina lui Nicolaus Cusanus ni s-a părut, cosmologic vorbind, mai semnificativă. La urma urmelor, spaţiul infinit al lui Brandwardine este numit „imaginar" (Koyré, p. 84). Este un spaţiu increat, care există înaintea creaţiei lumii ; deci nu este fizic (concret) şi, dupa parerea noastră, exprima doar ilimitarea puterii creatoare a lui Dumnezeu. Va trebui, de altfel, sa subliniem, în legatură cu acest subiect, şi vom avea

nenumărate rînduri Cusanus să întîlnească multe dintre adevărurile pe care le va scoate mai tîrziu la iveală istoria ulterioară a științei occidentale, de la Copernic la Einstein. Însă el n-a speculat și nici n-a meditat într-un același spirit, care este propriu scientismului : Cardinalul, cel puțin în tratatul său *De docta ignorantia*, este în chip esențial metafizician. Nu putem atribui hazardului faptul că a „nimerit-o" în cîteva puncte, întrucît și-a dezvoltat ideile cu o excepțională cutezanță și rigoare. Aceste fericite întîlniri sînt datorate faptului că, fiind primul care a renunțat la concepția medievală asupra cosmosului, cum spune Koyré[114], nu putea, situat fiind pe poziții opuse acestuia, să nu întrezărească, pe alocuri, adevărul. Ruptura nu are o natură cu adevărat „științifică". Același autor arată că Nicolaus Cusanus n-a încercat deloc să critice teoriile astronomice ale epocii[115], fiind de altfel, „imposibil să consideri drept fundament al unei reforme a astronomiei" concepțiile lui cosmologice[116] ; și, la urma urmelor, el *crede*, ca toți medievalii, „în existența sferelor celeste și în mișcarea lor (...) precum și în existența unei regiuni centrale a Universului în jurul căreia se mișcă acestea"[117].

Trebuie deci să inversăm relația și să considerăm că, în realitate, știința modernă este cea care a întîlnit, mai mult sau mai puțin tangențial, cîteva dintre afirmațiile lui Cusanus, dar pornind de la un punct de vedere cu desăvîrșire străin Cardinalului. Atingerile tangențiale sînt posibile în virtutea *libertății* perspectivei metafizice și a universalității ei. Nesupunîndu-se decît necesității purei evidențe intelective, ea desfășoară ordinea adevărurilor intuitive percepute, fără a ține seama de restricțiile pe care i le-ar putea impune módele culturale și ideile deja împămîntenite ; dar asta nu înseamnă că metafizicianul este imun la puternica lor influență în domeniile extra-metafizice. Cosmologia lui Cusanus nu este atît o ruptură, cît o reacție și o aducere-aminte : o reacție împotriva fizicismului realist al lui Aristotel ; și o aducere-aminte a faptului că nu există cunoaștere certă și perfect determinată a ceea ce este incert în sine și în mod necesar „neterminat" (*interminatum*). Ființele lumii nu sînt niciodată „terminate" (sau determinate) în ele însele, fiind întotdeauna susceptibile de a-și urma desăvîrșirea, fiind întotdeauna susceptibile de scăderi ori sporiri. Într-un anumit sens, putem spune că finitul este cu adevărat finit, terminat, desăvîrșit, doar din

---

ocazia să și revenim, că problema ni se pare radical viciată prin maniera aristotelică în care este pusă. În fond, cînd Mertonienii și Parizienii vorbesc despre lume, despre întinderea ei, despre problemele ce le ridică în mod concret creația, ei nu au în vedere decît lumea concretă, vizibilă și corporală, singura care exista pentru Aristotel. Însă niciodată această lume nu pare a închide creația lucrurilor invizibile (animice și spirituale). De aceea afirmarea infinității spațiului, care poate avea un sens *simbolic* (desemnînd, conform Kabbalei, *Tsim-tsum*, „vidul intra-divin" în care Dumnezeu proiectează arhetipurile tuturor lucrurilor), se lovește de contradicția de a fi în același timp pur conceptibil dar și întins și măsurabil.

114. A. Koyré, *Du monde clos...*, p. 8.

115. *Ibidem*, p. 10.

116. *Ibidem*, p. 18.

117. *Ibidem*, p. 19. Trebuie oare să ne alăturăm lui Koyré, care notează : „el neagă însăși posibilitatea unei abordări matematice a naturii" ? (*ibid.*, p. 19). Domnul de Gandillac a demonstrat, publicînd traducerea integrală a dialogului *Profanul*, că nu-i deloc astfel, ultima parte a acestui dialog fiind consacrată elogiului balanței : tot aici Cusanus dezvoltă remarcabile considerații și asupra altor instrumente de măsură capabile să trateze în chip matematic chiar și datele biologice ori psihologice. Cf. *Oeuvres de Nicolas de Cues*, Aubier, 1942, pp. 328-354.

punctul de vedere al lui Dumnezeu (al „Infinitului negativ", după spusa lui Cusanus, cel care nu este limitat de absolut nimic). Dumnezeu este limita Universului concret, care devine astfel infinit limitat sau finit. De aceea, „Universul, care recunoaște în sine tot ceea ce nu este Dumnezeu, nu poate fi negativ infinit ; chiar dacă este ilimitat, este privativ infinit și, în acest sens, Universul nu este nici finit, nici infinit[118].

Care este sensul tuturor acestor considerații ? De obicei, se spune că ele sînt importante întrucît iau în serios existența unei Realități supreme și țin seama de toate consecințele ce decurg din această poziție. O gîndire teologică leneșă va admite ușor că Dumnezeu este singura „substanță", singura „unitate", singura „viață", singura „măsură" a tuturor lucrurilor, singurul „centru" cu adevărat centru etc. dar odată acceptată această axiomă, va trebui să admită și existența substanței create, a unității, a vieții, a măsurii tuturor lucrurilor, a centralității tuturor genurilor de realități relative. Axioma teologică nu este negată, ea rămîne cu titlul de fundal, iar la nevoie sa va încerca chiar o precizare a cîtorva dintre raporturile pe care Ființa primă le poate întreține cu ordinea ființelor secunde, în special raporturile de analogie, și se va vedea, de exemplu, în centrul spațial – o imagine a centralității divine. Trebuie însă să mergem mai departe. Sigur că nici un centru nu poate fi considerat astfel decît prin participarea lui la o centralitate supremă – ceea ce întemeiază simbolismul cosmic ; mai mult chiar, unicitatea Centrului divin dovedește că în spațiul cosmic nu există centrul fizic, și că nu poate exista. Dintr-o certitudine *metafizică* Nicolaus Cusanus derivă o certitudine *fizică*. Iar aceasta presupune – exact ceea ce refuză aristotelismul – că nu există autonomie a planului fizic, nici măcar în propria lui ordine. În același sens, autonomia nu există ca atare decît în măsura în care aparține ordinii metafizice.

Evident, Cusanus nu neagă că lumea este în întregime simbolul lui Dumnezeu. Aceasta este chiar una dintre temele majore ale doctrinei sale, imaginea lui Dumnezeu ca „învăluire cuprinzătoare" (*complicatio*) a unui univers creat care, în raport cu El, este „treptată dezvăluire" (*explicatio*) : creațiunea participă în chipul unei treptate dezvăluiri și în diverse moduri la unitatea verbului etern care învăluie cuprinzător toate cîte sînt create"[119]. În fața realismului fizicist din ce în ce mai accentuat al peripatetismului, care tinde să „localizeze inteligibilul", în fața acestui *platonism cosmologizant*, Cusanus se simte obligat să reacționeze în numele adevărului, desigur, dar și pentru a rectifica o filosofie a naturii ce riscă să angajeze gîndirea creștină pe o cale fără de ieșire. De aceea denunță cu atîta insistență iluziile celor numite de noi topologii ale inteligibilului, căci inteligibilul (esența) nu este cu adevărat *în* lucrul sau *în* spațiul respectiv ci, contrar celor afirmate de Aristotel, nu este astfel decît în măsura în care lucrul participă la inteligibil[120]. Centrul lumii nu este în interiorul Pămîntului, iar în

---

118. *De docta ignorantia* 1, II, cap. 1 ; trad. M. de Gandillac, *Oeuvres choisies*, Nicolaus Cusanus, Aubier, 1942, p. 103.

119. Scrisoare către Rodrigue-Sanchez, Trève, 20 mai 1442, în *Oeuvres choisies*, p. 172, și în alt loc : „Știu, o, Dumnezeule, că sînteți modelul tuturor oamenilor ; (...) mie îmi apăreți ca fiind ideea însăși a tuturor lucrurilor (...). Sînteți adevăratul tipar după care se formează toate lucrurile..." (*Traité de la vision de Dieu*, cap. IX, *Oeuvres choisies*, pp. 394-395).

120. Cusanus este impregnat pînă la saturație de vocabularul scolastic, deci aristotelic. Cu

exteriorul lui nici atît ; Nici Pămîntul şi nici vreo altă sferă celestă nu au centru. Căci centrul este un punct echidistant faţă de circumferinţă. Or, fiind imposibil să existe o sferă sau un cerc perfect adevărate, este evident că centrul poate fi, după cum îl concepem, mai mult sau mai puţin adevărat sau precis. În afara lui Dumnezeu nu vom şti să descoperim în regiunea celor diverse nici o echidistanţă precisă, căci singur Dumnezeu este infinita Egalitate. Adevăratul centru al lumii este deci Dumnezeul cel infinit Sfînt, pentru că el este centrul Pămîntului şi al tuturor sferelor celeste şi al tuturor celor ce există în lume şi, în acelaşi timp, El este centrul tuturor lucrurilor ce aparţin circumferinţei infinite"[121]. Realismului fizicist, Cusanus îi răspunde printr-un realism metafizic : dacă Dumnezeu este real, fiind însăşi Realitatea supremă, înseamnă că nu poţi afla vreo determinare ontologică riguroasă a ceea ce nu este Dumnezeu.

O ultimă consideraţie va fi suficientă pentru a ne convinge de aceasta, şi nicidecum alta, este semnificaţia demersului lui Cusanus. Este vorba despre textele cuprinse în *De docta ignorantia* în care el se opune marginalizării cosmologice a Pămîntului, aşa cum o aflăm de la Aristotel şi discipolii săi. Ne-am înşela profund dacă am vedea în ele un refuz al teoriei locului natural, teoria care subîntinde, cum am notat deja, toată mecanica peripatetică. Cusanus admite această doctrină aducîndu-i însă o mică modificare, ce-i schimbă profund semnificaţia : „Orice mişcare a părţilor tinde, spre a *spori întru desăvîrşire*, către *asemănarea* cu Întregul, aşa cum corpurile grele tind spre Pămînt iar cele uşoare în sens invers, cum Pămîntul tinde înspre pămînt, apa – înspre apă, aerul – înspre aer, focul – înspre foc. Mişcarea universală se apropie *cît mai mult cu putinţă* de circularitate, şi orice figură – de figura sferică"[122]. Pasajele trecute în revistă ne arată clar că locul natural al lui Cusanus nu este acelaşi ca al lui Aristotel. Nu mai este vorba aici de o inteligibilitate identificată cu structura şi chipul lumii sensibile ca atare. Inteligibilul din lumea fizică este legat de funcţia simbolică sau, dacă preferaţi, de funcţia iconică a lumii. Imaginea nu poate să nu-şi imite Modelul şi tocmai în această necesitate va trebui să căutăm raţiunea de a fi a aparenţelor, atît a formelor cît şi a mişcărilor : „Orice mişcare tinde spre asemănare". Însă în măsura în care nu este vorba decît despre o imagine sau o asemănare, inteligibilitatea aparenţelor nu poate fi decît aproximativă : „cît mai mult cu putinţă". Rezultă că fiecare fiinţă naturală participă la Perfecţiunea supremă în felul ei, deci n-ar putea exista o „mai mare răutate", un maximum de josnicie sau de mîrşăvie în spaţiul cosmic. Cusanus nu se opune unei ontologii „scalare", pentru a relua expresia prin care am vrut să caracterizăm într-un mod cît mai fericit viziunea gradelor de realitate repartizate după o scară de perfecţiuni ascendente[123]. Dar, întrucît este astfel, scara nu comportă cel mai de jos

---

toate acestea, el îl poate critica pe Stagirit (*Oeuvres choisies...*, *Le Béryl*, cap. XXV,XXVII, pp. 481-489). Ca şi arabii, el înţelege nu de puţine ori că Platon şi Aristotel pot fi puşi de acord, dar dovedeşte întotdeauna că cel de-al doilea spune aceleaşi lucruri ca şi cel dintîi, nicidecum invers. (*Dialogue sur la pensée*, III, cap. 13 şi 15, p. 314 şi p. 320).

121. *De la docte ignorance*, 1.II, cap. IX, *Oeuvres choisies*, pp. 130-131.

122. *De la docte ignorance*, 1.II, cap. 12, *Ibidem*, p. 134.

123. Datorăm expresia lui Pierre Magnar, care a folosit-o pentru a defini „demersul serial" al lui Charles de Bovelle („L'infini pascalien", articol publicat în *Revue de l'enseignement philosophique*, an 31, n° 1, oct.-nov., 80, p. 15).

sau cel mai de sus grad posibil. Şi astfel se sustrage transpunerii pur cosmologice a platonismului, operată de Aristotel, atunci cînd divizează lumea în două părţi, după o adevărată axiologie topologică. Între cele ale lui, Pămîntul este tot atît de nobil cît şi Soarele în ordinea sa : „Forma Pămîntului este nobilă şi sferică, iar mişcarea lui este circulară ; ar putea fi însă şi mai perfect. Cum nici una dintre cele două limite infinite nu este atinsă în ordinea celor create, nici în domeniul perfecţiunilor, nici în ceea ce priveşte mişcarea şi formele, după cum am demonstrat în mod clar, este deci falsă ideea conform căreia Pămîntul ar fi cu desăvîrşire rău şi inferior. Pămîntul este un astru nobil, cu lumină, căldură şi influenţă proprii şi distincte"[124]. Desigur, unui aristotelician îi va veni greu să înţeleagă că nu toate corpurile se bucură de aceeaşi nobleţe şi, cu toate acestea, nu există vreun corp care să fie cel *mai* josnic sau *cel mai* nobil dintre toate ; căci după Aristotel, *trebuie să ne oprim* undeva, trebuie să existe un termen prim sau un termen ultim. Dar tocmai acestea le neagă, şi pe bună dreptate, după părerea noastră, Nicolaus Cusanus. *În ordinea celor relative* nu există sfîrşit. René Guénon a spus exact acelaşi lucru, într-o formulă ce a rămas drept o cheie de primă importanţă pentru metafizică : „indefinitul este analitic inepuizabil"[125]. Pentru a afla capătul finitului trebuie să părăsim ordinea lui, nu să încercăm să-l epuizăm analitic în interiorul acesteia. Capătul timpului îl afli în afara timpului, sfîrşitul spaţiului – în afara spaţiului. Nici o realitatea nu este limitată *prin ea însăşi*. Orice realitate este limitată sintetic de realitatea ce-i este imediat superioară. În felul acesta se prezintă realismul metafizic al lui Cusanus. Şi verificăm încă odată supoziţia conform căreia el se opune mai curînd metafizicii decît cosmologiei lui Aristotel, chiar dacă miza disputei pare a privi în acelaşi timp şi în mod logic un indeterminism funciar al ontologiei creatului, precum şi dimensiunea lui simbolică sau iconică, nu înseamnă deloc că Nicolaus Cusanus considera cunoaşterea ştiinţifică pură şi simplă ca ilegitimă în sine. Dar ea devine în mod necesar astfel, cînd tinde să atingă o exactitate maximală, căci obiectul asupra căruia se exercită nu este capabil să suporte proba unei astfel de precizii. Nu ne putem împiedica de a aminti aici relaţia de incertitudine a lui Werner Heisenberg : tocmai în virtutea principiului cusanian, referitor la indeterminismul fiinţei lumii, orice efort sporit de a atinge precizia nu poate decît *să mărturisească* despre indeterminarea fenomenelor. Asta nu înseamnă deloc că lumea ar fi o iluzie, un vid de fiinţă, ipoteză ce ar conduce la un idealism oarecare. A spune că universul este un simbol nu înseamnă a-i nega realitatea, ci de a o caracteriza. Din contră, iar metafizica simbolului o va arăta cu claritate, este unica modalitate de a salva ontologia cosmosului. Istoria ştiinţei ne este prezentă alături, spre a depune mărturie. Realismul fizicist este cel care duce la idealism, la impasul filosofic în care s-a împotmolit epistemologia contemporană. Dar de la neo-aristotelicieni pînă la formalişti, trecînd prin materialişti, cine îi mai poate înţelege astăzi ?

Se înţelege de la sine că şi în vremea Cardinalului datele au fost aceleaşi. Una dintre cele mai sigure legi ale istoriei ne-spune că „odată intrat în horă, trebuie să joci". „Credinţa aristotelică" angaja cunoaşterea lumii pe calea unuia

---

124. *De la docte ignorance*, 1. II, cap. 12, pp. 134-136.

125. *Les principes du calcul infinitesimal*, Gallimard, 1946, p. 122. Este mai curînd „eroarea" lui Zenon decît dorinţa de a epuiza analitic finitul. Punem între ghilimele cuvîntul eroare căci e posibil ca Zenon să fi dorit doar sa demonstreze a *contrario*, absurditatea demersului.

dintre cele mai stricte realisme fiziciste. A-l combate pe Aristotel – ceea ce şi-a propus în chip expres şi Galilei – înseamnă a te situa pe propriile lui poziţii, cele ale realismului cosmologic, căci tocmai înlăuntrul lor contradicţiile şi limitele apăreau cu atît mai evidente. Tentativa Cardinalului, care a încercat să deplaseze problema şi să o situeze la un alt nivel era, din acest punct de vedere, sortită eşecului[126]. Ea anticipa, desigur, posibilitatea de a combina într-o sinteză metafizică viziunea unui cosmos simbolic, precum şi restricţiile ulterioare ale ştiinţei – pe care, evident, Cusanus nu le putea cunoaşte. Era pusă în joc o posibilitate teoretică, la care nu puteau fi sensibile decît spiritele cele mai subtile, cele care aveau conştiinţa exigenţelor ontologice ale noii fizici[127]. Galilei însă nu aparţine acestei familii. Putem merge chiar mai departe, afirmînd despre Kepler şi Newton că au formulat ei înşişi, efectiv, o astfel de doctrină mitico-metafizică a cosmosului. Cu toate acestea, în istoria ştiinţelor totul se întîmplă ca şi cum concepţia newtoniană a spaţiului ca *sensorium Dei* ar fi fost o pură şi simplă ciudăţenie teologică, fără nici o legătură cu ideile lui asupra astronomiei şi fizicii ; iar al său celebru *hypotheses non fingo* este considerat a fi îndeosebi carta inaugurală a pozitivismului ştiinţific[128]. Este vorba însă doar despre anularea „falselor ipoteze" ale mecanicismului cartezian care, refuzînd spaţiul vid şi afirmînd fizica turbionilor, „neagă acţiunea lui Dumnezeu în lume, excluzîndu-L", în timp ce acţiunea spiritului lui Dumnezeu este cauza reală şi ultimă a gravitaţiei"[129]. Pentru Newton, spaţiul este modul conform căruia Dumnezeu este *universal prezent* tuturor lucrurilor, iar în afara funcţiei acesteia nu are nici un sens şi pur şi simplu nu există[130]. În schimb, dacă spaţiul (uni- versal) este organul divin prin care sînt cunoscute toate lucrurile, atunci şi

126. Cel puţin în ceea ce priveşte „mersul general al ideilor". Căci sînt de asemenea şi cei care, citindu-l, „vor fi recunoscut" în el adevărul pe care-l purtau, mai mult sau mai puţin conştient, în ei înşişi.

127. În al său articol „L'infini pascalien" (*Revue de l'enseignement philosophique*, oct.-nov. 80) P. Magnard a subliniat cît sînt de diferite reacţiile lui Cusanus şi ale lui Pascal dinaintea afirmării infinităţii lumii. La Cardinal, „universul (infinit) prefigureaza supra- abundenţa fiinţei lui Dumnezeu pe care omul, în orice poziţie s-ar afla, o resimte sub modul jubilaţiei." (p. 3). „Cînd Pascal strigă pentru că «tăcerea eternă a acestor spaţii infinite îl înspăimîntă», exprimă el oare altceva decît impresia de vid lăsată de retragerea lui Dumne- zeu ?" (p. 4). Şi aceasta pentru că, între cele două momente, s-a interpus Galilei şi negarea lumii teofanice.

128. „N-am reuşit însă să deduc fenomenele raţiunii din aceste proprietăţi ale gravitaţiei şi nici măcar nu-mi închipui vreo ipoteză în acest sens." (*Principes mathématiques de philo- sophie naturelle*, liv. III, *Scholie général*, vol. II, p. 178, traducerea franceză aparţinînd mar- chizului de Châtelet, 1756, reeditată în 1966 la Paris, de către A. Blanchard). A. Koyré, (*Du monde clos...*, pp. 219-220) observă că *non-fingo* trebuia tradus prin „eu nu simulez", adică eu nu construiesc ipoteze *false*. La fel, cf. frumoasa lucrare a lui J. Zafiropoulo şi C. Monod, *Sensorium Dei dans l'hérmetisme et la science*, Les Belles Lettres, 1975, 390 p.

129. A. Koyré, *Ibidem*, p. 224. Newton scrie (*Principes...*, p. 179) : „Este momentul să adăugăm cîte ceva despre acest fel de a fi al spiritului, foarte subtil, care pătrunde toate corpurile solide, fiind ascuns în substanţa lor. Prin forţa şi acţiunea acestuia particulele corpului se atrag mutual, la distanţe mici şi se unesc pînă la a deveni contigue..." etc.

130. Şi Henri More afirma : „Spaţiul este un atribut al lui Dumnezeu şi al Său *Sensorium*" (citat de Zafiropoulo şi Monod, *Sensorium Dei*, p. 137). Poate că More este cel ce-a furni- zat lui Newton noţiunea de *Sensorium Dei*. Pentru întîia oară, termenul îl aflăm într-un

existenţa lor este cunoscută, căci, prin el lucrurile există *pentru Dumnezeu* pe de o parte şi, pe de cealaltă parte, Dumnezeu fiind Unul, prezenţa lui universală în raport cu toate lucrurile dă seama de revoluţiile lor mutuale şi deci de „o acţiune la distanţă" care altfel ar fi de neconceput. Atît fiinţa, cît şi realităţile fizice reclamă acest fundament teologic. Remarcabil este faptul că newtonismul, printr-o profundă alterare a naturii sale, va deveni progresiv, cam prin veacul al XVIII-lea, modelul „mecanicii celeste". Alterare profundă, spuneam ; dar care-şi află, trebuie să recunoaştem, o bună justificare la Newton însuşi. Concepţia spaţiului ca *sensorium Dei* suferă de o fundamentală ambiguitate : o astfel de formulă poate fi înţeleasă într-un sens realist vulgar doar în cazul în care ontologizăm spaţiul percepţiei comune. Şi nu este cu adevărat acceptabilă decît dacă precizăm că *ceea ce* ne pare drept spaţiu este în realitate *sensorium Dei*. Altfel spus, şi pentru o mai bună înţelegere, trebuie operată o conversie la nivelul privirii intelectuale, în felul celei pe care Platon o pîndeşte în lectorul său atunci cînd vorbeşte, în *Timaios*, despre „receptacol". Putem trece de la meta- fizică direct la fizică. Calea inversă nu este însă cu putinţă. Va trebui deci să remarcăm discontinuităţile şi să denunţăm o anumită *iluzie* a percepţiei comune a spaţiului. Pe scurt, trebuie să distingem „pe de o parte, o întindere infinită, imaterială şi nesusceptibilă de mişcare, iar pe de altă parte, întinderea materială, mobilă, aşadar finită"[131]. Distincţia aparţine lui Henry More, care reia gîndul unui discipol al lui Newton, tînărul Joseph Raphson ; o vom afla întocmai în miezul dezbaterilor ce-i vor opune, în ceea ce priveşte această problemă, pe Leibniz şi pe Clark. Lui Leibniz, cel care critică ontologizarea newtoniană a spaţiului, îi răspunde Clark : „Spaţiul nu este o Substanţă, o Fiinţă eternă şi infinită ; ci este o Proprietate sau o continuare a existenţei unei Fiinţei infinite şi eterne"[132]. Un astfel de spaţiu este absolut indivizibil. Dar, *dacă* Leibniz se înşeală, înseamnă că are de ce se înşela. Întreaga problematică a naturii spaţiului, care agită cele mai strălucite dintre minţile veacurilor al XVII-lea şi al XVIII-lea, nu ni se pare a fi fost pusă în adevărata ei perspectivă, cea a mito-cosmologici (ceea ce nu înseamnă că nu se vorbea despre realităţi veritabile, ci doar că despre acestea nu se poate vorbi decît în mod simbolic). Lipsindu-i această perspectivă, discuţia oscila neîncetat între o poziţie şi alta, între simbolismul metafizic şi conceptualismul fizicist, într-un mod de cele mai multe ori extrem de încurcat, fără ca adversarii să-şi fi dat vreodată seama[133]. Şi

comentariu al lui Baetius asupra lui Aristotel (Ar. Top. 8,5). După spusele lui Zafiropoulo (*op. cit.*, p. 11) : termenul numeşte *organul* unui simţ (Aristotel, *Des parties des animaux*, III, 3, 665 a 12) ; *sensorium comun* este „organul central în care se unesc senzaţiile venite de la diverse simţuri în aşa fel încît dau spiritului reprezentarea unui obiect". (Lalande, *Vocabu- laire...*, s.v.).

131. A. Koyré, *Du monde clos...*, p. 184.

132. citat de A. Koyré, *Ibidem*, p. 238.

133. Vom relua problema spaţiului în capitolul următor. Pentru moment, pentru a indica sumar cele pe care le vom avea în atenţie, vom spune că spaţiul, care este o *condiţie de existenţă* a manifestării corporale, este reflexul lui *Prakriti* (sau *materia prima*) şi, mai profund încă, al Posibilităţii universale, adică al înseşi Esenţei Realităţii supreme şi absolute, în măsura în care aceasta este considerată ca materie a tuturor celor ce sînt şi pot fi. Posibilitatea universală intrinsecă a Absolutului este *temeiul* a ceea ce teologii numesc „prezenţa de

aici, fără îndoială, va trebui să vedem un efect secundar, dar extrem de real, al realismului fizicist al lui Aristotel, paradoxal „confirmat" de Galilei.

imensitate", adică prezenţa lui Dumnezeu dinaintea totalităţii creatului, în virtutea imensităţii divine, anume în virtutea faptului că Realitatea divină este fără de măsură, deci Ea măsoară totul : neputînd fi limitată, circumscrisă de nimic, Ea este în mod necesar prezentă tuturor celor cîte sînt : „acolo unde este virtutea lui Dumnezeu, acolo este substanţa şi esenţa lui Dumnezeu (...). Să ne ferim de a considera imensitatea lui Dumnezeu drept o vastă întindere, asemenea razelor soarelui, de exemplu. Dumnezeu este peste tot, nu printr-o parte a substanţei sale, ci cu întreaga Lui substanţă, la fel cum sufletul este prezent în întreg corpul." (Abbé Berthier, *Abrégé de théologie*, n° 317). La fel, Clark : „Dumnezeu fiind peste tot, este în mod actual prezent totului, în *chip esenţial* şi *substanţial*" (a 3-a replică a lui Clark, paragraf 12). Cum se observă, aflăm aici un acord total între teologul catolic şi filosoful newtonian, însă cu condiţia de a-i înţelege la fel de bine pe amîndoi şi de a stabili, dintru început, distincţiile necesare : prezenţa lui Dumnezeu nu este locală sau spaţială şi doar astfel înţeleasă ea poate da seama de infinitatea spaţiului. Credem că Clark nu e întotdeauna conştient de aceste distincţii. Există, în toate acestea, o anumită confuzie de planuri. Stă drept mărturie textul lui Joseph Raphson care, pentru a putea face din spaţiu un atribut al lui Dumnezeu, îl identifică cu *En-sof*, cel definit de anumiţi kabalişti : „La acest infinit se referă cu siguranţă şi alte pagini, extrem de numeroase, ale Sfintelor Scripturi, la fel cum şi înţelepciunea ascunsă de anticii iudei viza suprema şi incomprehensibila înălţime a acelui *En-Sof*." (*De ente infinito*, cap. V ; Koyré, *op. cit.*, p. 187). Literal, *en-sof* înseamnă „fără limită". De formaţie puţin obişnuită şi de un uzaj relativ restrîns (Scholem, *Les origines de la Kabbale*, p. 283 sq.), termenul numeşte „infinitatea absolută a Esenţei supreme" (Schaya, *L'homme et l'Absolu selon la Kabbalah*, p. 37), Deitatea „considerată" în Ea-însăşi în afara oricărei relaţii cu creatul. Cum se observă sîntem departe de spaţiul lumii fizice, care nu mai este, pentru En-Sof, decît un reflex îndepărtat. Vezi, de asemenea, şi cele notate puţin mai sus (nota 113) în ceea ce priveşte spaţiul infinit la Bradwardine, a cărui concepţie o anunţa, de altminteri, pe aceea a lui Newton.

Capitolul II

DISTRUGEREA MITOCOSMOSULUI

Articolul I
„AFACEREA GALILEI" SAU DESĂVÎRŞIREA RUPTURII

Secţiunea I – Legendă şi adevăr

Citind atîţia autori dintre care unii, asemenea lui Leibniz ori Newton, fac cu adevărat parte dintre cele mai puternice spirite pe care le-a cunoscut vreodată lumea occidentală, nu te poţi împiedica să nu te gîndeşti că putea fi, într-un anumit sens, evitabilă criza galileană. De fapt, mulţi au fost cei care au încercat să demonstreze cum mai era încă posibilă şi chiar necesară ceea ce noi am numit *mitocosmologia*[1]. Nu avem nici o îndoială că, dacă ar fi reuşit, alta ar fi fost evoluţia Occidentului. În orice caz, omenirea ar fi fost scutită de cea mai teribilă dintre loviturile ce i-au marcat sufletul cultural de-a lungul istoriei (celei cunoscute). Actorii mai mult sau mai puţin episodici ce au avut un cuvînt de spus în drama aceasta erau în chip obscur conştienţi de importanţa luptei şi a mizei puse în joc. Chiar şi spectatorii îi simţeau gravitatea. Altfel nu ne-am putea explica violenţa pasiunilor dezlănţuite şi ecoul condamnării, care se mai aude şi astăzi, la trei secole după consumarea faptului. Înainte de toate, în cultura europeană au existat descoperiri mult mai importante decît cea a lui Galilei. Copernic este cel care inaugurează cu adevărat revoluţia astronomică (Galilei nefiind decît un discipol al lui)[2]. Şi Newton este cel care realizează sinteza fizicii şi a astronomiei prin teoria gravitaţiei universale, pe baza „celei mai mari descoperiri ştiinţifice a tuturor timpurilor", cea a orbitei eliptice a Pămîntului, a lui Johann Kepler. Cu toate acestea, doar în persoana savantului florentin criza culturală şi-a aflat eroul eponim. Iar Biserica Catolică, moştenitoare în fapt (de voie, de nevoie) a anticilor, delegată a tuturor civilizaţiilor tradiţionale ale Pămîntului, va înfrunta în mod jalnic ştiinţa cea nouă : condamnîndu-l pe Galilei, s-ar putea spune că s-a condamnat pe sine.

1. Ne vom face o idee despre importanţa acestui efort daca vom observa că, dintre numeroasele manuscrise lăsate de Newton, jumatate intereseaza teologia, un sfert alchimia (121 de tratate) şi un sfert fizica.

2. Jean Bernhardt, într-un important articol inaugural, „L'originalité de Copernic et la naissance de la science moderne" (*Revue de l'enseignement philosophique*, an 23, n° 6,

Prin urmare, disproporția dintre blîndețea pedepsei suferite de Galilei și amploarea reacțiilor suscitate de condamnarea lui, vine să confirme încă odată, dacă mai era necesar, că ceea ce era pus în joc depășea cu mult detaliile anecdotice ale evenimentului. Imaginația a pus repede stăpînire pe această afacere pentru a o împodobi cu trăsături mai conforme cu cele cerute de natura ei exemplară. Legenda are propriile ei drepturi în măsura în care ceea ce se spune prin ea valorează mai mult decît exactitatea istoriei[3]. Oricum, Europa nu duce lipsă de victime ale intoleranței, activitatea filosofică costînd uneori mai scump decît domiciliul forțat în propria locuință ! Giordano Bruno, cel ars pe rug ca eretic de către Biserica Catolică, Michel Servet, ars de viu ca eretic de către calvini, fără a mai vorbi de Lavoisier, ghilotinat în numele moralei republicane. Cu toții au fost uitați, în folosul lui Galilei, care a rămas să simbolizeze prin el însuși știința martirizată de credință.

În aceste condiții înțelegem de ce lucrările consacrate acestei probleme au mai întotdeauna aspectul unor pledoarii pro sau contra Galilei. Faptul nu se datorează numai naturii proprii respectivului eveniment, ci și dorinței de a rectifica perspectivele istorice pe care, de trei secole încoace, le tot stîrnește, răspunzîndu-se astfel la ceea ce părea a fi calomnie sau clevetire. Pe scurt, procesul continuă. Arthur Koestler, în lucrarea *Les somnambules*, are meritul de a recunoaște deschis[4]. Nu acesta este cazul tuturor lucrărilor, fie ele și re-cunoscute drept cele mai documentate. Astfel, lucrarea lui Emile Namer, de la care am împrumutat titlul prezentului articol, el însuși recunoscut ca bun specialist al perioadei în cauză, prezintă în mod constant faptele, ca și cum Galilei ar fi verificat, stabilit și demonstrat cu adevărat sistemul lui Copernic, ba chiar atît de bine, încît Biserica este de neiertat pentru condamnarea lui, Galilei apărînd ca un spirit preocupat numai de obiectivitate, care se lovește în calea lui

august-septembrie 1973, pp. 1-35), înțelege să demonstreze că N. Copernic este primul care *a construit* un sistem cosmologic : „Odată cu Copernic, începe o nouă metateorie, aflată la o mie de leghe distanță de contemplația platoniciană ; este vorba despre *metateoria demiurgiei mecanicii speculative sau insolita cutezanță a unei alcătuiri conceptuale a obiectivității fizice.* (p. 34).”

3. Astăzi, adevărul istoric este mult mai bine stabilit (v. Giorgio di Santillana, *Le procès de Galilée*, Club de meilleure livre, 1955, 458 p., E. Namer, *L'affaire Galilée* „Archives”, 1975, 266 p ; Pierre de Vrégille, articolul din *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 147-192 etc.) Dar el ascunde totuși anumite locuri ce vor rămîne multă vreme acoperite de mister. Ultima reluare a acestei probleme se datorează descoperirii de către Pietro Redondi (*Galilée hérétique*, Gallimard, 1985), în arhivele Vaticanului, a unui document încă neclasat, prin care Galilei era denunțat Sfîntului Oficiu pentru erezie în domeniul fizicii : teoria atomică profesată de Galilei făcînd imposibilă transsubstanțierea euharistică. Denunțîndu-l pe Galilei, prietenul personal al Papei și figură proeminentă a „inteligheнței” aristocratice, iezuiții, presupușii autori ai denunțului și adepți ai alianței spaniole, doreau o compromitere a papalității favorabilă Franței. Urbino VIII, pentru a le dejuca manevra și pentru a-l salva pe savantul oficial al Vaticanului, deturnează acuzația spre un subiect mult mai puțin arzător : teoria coperniciană și, împreună cu Galilei, înscenează un proces. Încă de la apariția ei pe piața italiană (1983), cartea lui Redondi a suscitat polemici aprige, ba chiar o încercare de refutare din partea iezuiților.

4. „Livre de poche”, p. 504-505

de cea mai incomprehensibilă dintre negații : cea care respinge evidența[5]. Dar nu-i deloc adevărat, fapt care va trebui să ne pună pe calea primului punct demn de reținut din această chestiune complexă, punct care-l privește pe însuși Galilei (cel de-al doilea va interesa Biserica).

Secțiunea 2 – Credința unui fizician fără dovezi

Dintre savanții epocii sale Galilei este cel dintîi care nu numai că a aderat la sistemul lui Copernic, dar a vrut chiar să-l impună ca adevăr oficial și garantat de Biserică. Galilei a fost mai mult decît copernician, ceea ce înseamnă un regres în raport cu Kepler în problema orbitelor planetare. Galilei însă *n-a putut demonstra niciodată* adevărul în care a crezut. De ce și-a luat oare Galilei, cu atîta impetuozitate, sistemul copernician drept cal de bătaie, la șaptezeci de ani după moartea autorului, în 1543 ? Căci în tot acest timp teoria coperniciană n-a stîrnit nici o reacție oficială, ba era chiar susținută și predată în școli de autoritățile ecleziastice ![6]. Se știe că la început Galilei n-a fost copernician, cel puțin nu în mod deschis. El va demonstra că Pămîntul este chiar în centrul lumii[7]. Acestea sînt învățăturile lui în perioada 1596-1610. Există totuși o scrisoare din 1579 care ne spune că învățatul consideră „opinia lui Pitagora și a lui Copernic referitoare la mișcarea Pămîntului (...) drept mai probabilă decît cea a lui Aristotel și Ptolemeu”[8]. Totul se schimbă însă odată cu descoperirea lunetei astronomice. Trece atunci de la realismul fizicist spre care se orientase în studiile lui asupra mișcării pendulului și căderii corpurilor, la un realism astronomic la care va fi convertit de observațiile la telescop asupra naturii pămîntești a corpurilor celeste și inexistenței cerului stelelor fixe. De acum înainte, sistemul copernician nu-i va mai apare ca o opinie probabilă, ci ca o certitudine absolută și demonstrată. Nu se va mai mulțumi să ațintească înspre ceruri tubul optic inventat de un olandez, descoperind astfel

5. *L'affaire Galilée*, prezentată de E. Namer, p. 57, p. 59-61, p. 67, pp. 75-76, toate aceste locuri fiind rezumate în declarația de la p. 114 : „Mai putea fi condamnat sistemul lui Copernic, o dată demonstrat și verificat prin riguroase experiențe ?”

6. Să amintim că *De revolutionibus* a fost dedicată unui Papă și prefațată de un cardinal. În 1533, cancelarul Johann Albrecht de Widmanstadt făcuse deja, în fața lui Clement VII și a apropiaților acestuia, o expunere a lucrării *Commentariolus*. Papa a fost încîntat și l-a recompensat (*Commentariolus*, un mic tratat în manuscris, din 1510, conține prima expunere a doctrinei lui Copernic : A. Koyré, *La revolution astronomique*, p. 29 ; de asemenea, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 155). Se afirmă îndeobște că publicarea cărții lui Copernic n-a stîrnit nici un ecou. Dar poate că lucrurile nu stau chiar așa. Înaintea lui Giordano Bruno, cunoscut drept primul copernician (*La Cena de Ceneri*, 1583), trebuie să-l amintim pe Thomas Digges, a cărui lucrare (descoperită în 1934) intitulată *Description parfaite des orbes célestes selon la très ancienne doctrine de Pythagoriciens récemment ressuscitée par Copernic et renforcée par une démonstration géometrique*, datează din 1576. Pe de altă parte, este știut că celebrul orologiu astronomic din Strasbourg, construit în 1547, este împodobit cu un portret al lui Copernic și prezintă un planetariu conform sistemului său ; se spune că a fost realizat cam în perioada condamnării lui Galilei, în semn de protest din partea Universității (Flammarion, *Copernic*, p. 81).

7. *Traité de la sphère* sau *Cosmographie*, Ed. Nat., vol. II, pp. 205-206, citat de Namer, *L'affaire...*, pp. 46-47

8. Ed. Nat., vol. X, scrisoarea n°. 4 : Galilei către J. Mazzoni, 30 mai 1597 ; Namer, *op. cit.*, p. 46.

„lucruri pe care nimeni nu le-a mai văzut vreodată", după cum singur anunţă în 1610 în al său *Sidereus Nuncius (Mesajul stelelor)*. n anul următor, venind la Roma pentru a i se recunoaşte oficial triumful, va crede de cuviinţă să-şi asocieze şi gloria sistemului lui Copernic : „De la prezenţa lui în Roma şi de la contactele cu iezuiţii de la Colegiul Roman, Galilei aştepta o dublă consacrare : recunoaşterea oficială de către savanţii matematicieni şi astronomi a exactităţii observaţiilor sale, precum şi confirmarea sistemului lui Copernic în lumina experienţelor sensibile"[9].

Dorinţa de recunoaştere va ajunge pînă într-acolo încît va pretinde să prescrie autorităţilor religioase propriile lor îndatoriri, forţîndu-i să se pronunţe în mod teologic în favoarea sa. Evocînd adevărul Scripturilor şi cel al naturii, Galilei conchide : „de vreme ce cele două adevăruri nu se pot contrazice niciodată în chip manifest, *datoria* înţelepţilor este de a determina sensurile adevărate ale pasajelor biblice, în aşa fel încît ele să fie în bun acord cu concluziile naturale ; concluzii pe care, în prealabil, experienţa sensibilă şi demonstraţiile necesare mi le-au arătat drept neîndoielnice"[10].

După cum se observă, pentru fizicianul Galilei nu contează atît adevărul astronomic în sine, cît ajutorul pe care acesta îl poate aduce în sprijinul realismului său fizicist. Galilei – după cum au subliniat de altfel şi istoricii, nu a fost un mare astronom. Nu-l putem aşeza în apropierea lui Copernic, Kepler sau Newton. El a fost însă un fizician, un „filosof al naturii". Şi a fost convins că cele revelate privirii ştiinţifice alcătuiesc realitatea ştiinţifică a lumii, aşa cum este ea în sine. Încrederea lui în valoarea ontologică a analizelor sale este totală şi, în consecinţă, de o exigenţă radicală. În astronomie, oricare ar fi „dovezile" acceptate, este totdeauna posibil să explicăm în mod echivalent aparenţele prin ipoteze diferite. Nu la fel se întîmplă în fizică, pentru că aici se pune în mod necesar problema valorii obiective a ipotezelor, exact în măsura în care fizica nu este asemenea astronomiei, doar o ştiinţă a vizibilului. În sensul acesta, Galilei este moştenitorul direct al fizicianului Aristotel. Ar mai fi avut nevoie de o atît de violentă opoziţie din partea peripateticienilor dacă nu s-ar fi situat în acelaşi plan cu ei ? Oricum, pentru ştiinţa modernă savantul nu este Platon, ci Aristotel. Să ascultăm un istoric al ştiinţelor pronunţîndu-se asupra subiectului. J. Bernhardt nota : „O astronomie precisă, atentă să dea seama de detaliile fenomenelor, n-a fost posibilă înplatonism", în timp ce preocuparea realistă a lui Aristotel, chiar dacă nu reuşeşte totdeauna, aşa cum o arată astronomia ptolemaic ă, mărturiseşte seriozitate ştiinţifică chiar şi în eşecul ei, precum şi prin convenţionalismul la care se resemnează în cele din urmă. „S-a realizat astfel un progres greu contestabil din punct de vedere ştiinţific, continuă J. Bernhardt, şi observăm cît de mare este valoarea ştiinţifică a aristotelismului şi ptolemeismului chiar în ciuda limitelor lor, faţă de platonism, realitate ce contravine unei mult răspîndite legende[11]. Acolo unde galileismul se desparte de concepţia aristotelică asupra cunoaşterii, în abordarea realului sînt introduse

9. Namer, *Ibidem*, p. 70

10. Ed. Nat., vol. V, p. 281-288 ; scrisoare către Père Castelli, 21 decembrie 1613. El va relua aproape cuvînt cu cuvînt această scrisoare în marea epistolă adresată Doamnei Christine de Lorraine. Ed. Nat., vol. V, pp. 309-348 ; Namer, *Ibidem*, p. 91 şi p. 112.

11. „L'originalité de Copernic et la naissance de la science moderne", în *Revue de l'enseignement philosophique*, august-septembrie 73, an 23, nº 6, p. 30. Aici, autorul vizează

matematicile. „Filosofia, spune Galilei într-un pasaj celebru, este scrisă în această carte imensă, mereu deschisă dinaintea privirilor noastre – Universul – care nu poate fi însă înţeleasă dacă n-am învăţat în prealabil să-i înţelegem limba şi să-i cunoaştem semnele folosite la scriere. Cartea este scrisă în limbaj matematic ; caracterele acestei limbi sînt triunghiurile, cercurile şi celelalte figuri geometrice, fără de mijlocirea cărora este omeneşte imposibil să înţelegem vreun cuvînt"[12]. Nu trebuie însă să ne lăsăm amăgiţi, căci matematizarea realului este şi o reificare a matematicii. Sîntem perfect îndreptăţiţi să spunem că aici Galilei tinde să identifice cuvintele cu lucrurile. Limbajul matematic nu este o metaforă, ci exprimă cu adevărat inteligibilitatea însăşi a realului. În esenţa lui, realul nu mai este dominat de cauzalitatea aristotelică, ci de necesitatea raţională exprimată în mod adecvat prin relaţiile geometrice. „La fel de departe atît de speculaţiile apriorice cît şi de descrierile simple, Galilei încearcă cu fiece caz să elaboreze un sistem conceptual în care necesitatea raţională să înlocuiască cauzalitatea fizică ; geometria, expresia însăşi a necesităţii, poate deveni limbajul acestei cercetări – nu doar tehnică ajutătoare – ci calea privilegiată a interogaţiei şi expunerii (...). Odată cu lucrările galileene, concepţia omenirii asupra raţionalităţii ştiinţifice, veche de mai bine de douăzeci de secole, îşi schimbă brusc înfăţişarea"[13].

În aceste condiţii, Galilei nu mai putea accepta criticile „neo-platoniciene" ale cosmologiei aristotelice, toate relevante în direcţia a ceea ce noi numeam mitocosmologie. Ne-ar putea surprinde faptul că, în principala sa lucrare în care procedează la critica sistematică a sistemului aristotelic, anume în *Dialogul*[14], Galilei nu face nici o referire la criticile deja formulate de Giordano Bruno şi Nicolaus Cusanus. Unii istorici presupun că Galilei îi ignoră pentru că ei sînt în fapt prizonierii aceleiaşi concepţii asupra cunoaşterii : ei emit *a priori* legi asupra lumii şi a corpurilor, pentru ca abia după aceea să se îndrepte spre experienţă, pentru a afla în ea o justificare a teoriilor elaborate în afara ei[15]. Se poate. În ceea ce ne priveşte, credem însă că, în profunzime, ceea ce descalifică criticile lui Cusanus adresate sistemului aristotelic ţine de faptul că ele conduc la respingerea în bloc a întregii cosmologii realiste, invalidînd, într-un anumit sens, întreg proiectul ştiinţific al galileismului. Să nu uităm că *Dialogul*, care va aduce

în special tezele lui Koyré. Spuneam deja că platonismul lui Galilei ni s-a părut de ordin mai curînd strategic. Aceasta este şi opinia lui Clavelin. E adevărat că A. Koyré distinge două platonisme : „neoplatonismul Academiei Florentine, un amestec de mistică, aritmologie şi magie ; şi neoplatonismul matematicienilor, cel al unui Tartaglia sau al unui Galilei : un platonism care e de fapt un matematism, fără nimic altceva." (*Etude galiléennes*, p. 213). Credem că cel de-al doilea platonism nu are nimic platonician.

12. Textul este extras din *Il Saggiatore*, publicat de Galilei în 1623 la îndemnul cardinalului Barberini (Urbino VIII), ca răspuns detractorilor săi ; Ed. Nat. vol. VI, p. 232. René Taton precizează, spre gloria limbajului matematic, că textul respectiv exprimă mai curînd o dorinţă decît o constatare bazată pe rezultate dobîndite ; *Galilée. Aspects de sa vie et de son oeuvre*, P.U.F., p. 42.

13. M. Clavelin, *La philosophie naturelle de Galilei*, A. Colin, p. 389

14. *Dialogue sur les deux plus grandes systèmes du monde, le ptoléméen et le copernicien*, Florenţa, 1632 ; Ed. Nat., t. VII, pp. 1-546.

15. Explicaţia este furnizată de M. Clavelin, *op. cit.*, p. 194.

autorului ei cea de-a doua condamnare, nu este o lucrare „de astronomie, şi nici măcar de fizică”[16]. Este o lucrare cu zvon cinegetic, adresată omului cumsecade, lucrare al cărei scop esenţial este de a dovedi realitatea sistemului copernician. Cele spuse sînt într-atît de reale încît, la începuturile ei, lucrarea ce-l va costa atîta suferinţă era concepută „ca reluare a studiilor sale asupra *fluxului şi refluxului mării* : mişcările mareelor trebuiau să constituie (e adevărat, în mod eronat) dovada esenţială în sprijinul mişcării de rotaţie şi de revoluţie a Pămîntului”[17].

Căci trebuie să lămurim odată acest fapt extrem de curios, care nu se explică decît prin pasiunea pentru realism a fizicianului : Galilei a căutat toată viaţa o dovadă în sprijinul ipotezei copernicene a dublei mişcări a Pămîntului şi n-a găsit ceva mai bun decît mişcările mareelor. Or, tocmai în virtutea principiului galilean al relativităţii un astfel de argument nu are absolut nici o valoare. De aceea a şi zăbovit atît de mult Galilei asupră-i, cu o încăpăţînare proprie mai curînd credinţei decît cunoaşterii. Dovada sus-numită nu are nici o valoare întrucît, aşa cum el însuşi a demonstrat pe deplin în *Dialog*, ba chiar de mai multe ori, este imposibil să punem în evidenţă mişcarea unui corp dacă nu dispunem de un reper independent de respectivul mobil[18]. Ideea lui Galilei este următoarea : Pămîntul se învîrteşte în jurul axei sale şi în jurul Soarelui ; pe durata uneia dintre fazele rotaţiei lui (faza nocturnă) cele două mişcări au un acelaşi sens iar vitezele lor se adună una celeilalte, în timp ce în faza diurnă mişcarea de rotaţie are un sens invers mişcării orbitale : „în consecinţă apa, scăzînd noaptea, devansează pămîntul în timpul zilei. De aceea apele se acumulează o dată la douăzeci şi patru de ore în mareea cea mare, de fiece dată cam pe la vremea amiezii”[19]. Explicaţie imposibil de susţinut şi, de altfel, contrară observaţiei comune : căci există nu una, ci două maree în douăzeci şi patru de ore. Masa de apă nu ar putea fi pusă în mişcare cu o viteză diferită de

16. A. Koyré, *Etudes galiléennes*, Hermann, p. 212 : „Partea astronomică a *Dialogului* este în chip deosebit sărăcăcioasă. Galilei nu ţine seama de descoperirile lui Kepler şi nici măcar de conţinutul concret al operei lui Copernic.”

17. E. Namer, *L'affaire Galilée*, p. 175.

18. *Dialogo*, II, p. 169 sq ; Koyré, *Etudes galiléennes*, p. 224 sq. Galilei arată că, de vom lăsa o piatră să cadă liberă din vîrful catargului unei nave în mişcare, piatra va cădea la piciorul catargului, deşi acesta părăsise „locul” în care se afla în momentul cînd piatra a fost aruncată. Altfel spus, piatra a fost lăsată să cadă pe verticala unui punct care, în raport cu spaţiul presupus imobil, se deplasează cu viteza navei pe întreaga durată a căderii pietrei. Cu toate acestea, pentru omul aflat pe navă piatra va cădea întotdeauna pe verticală. Şi asta pentru că piatra nu e animată doar de o mişcare rectilinie, de sus în jos, ci şi de o mişcare „orizontală”, care este mişcarea însăşi a navei (trebuie, evident, să presupunem că viteza navei este constantă, căci altfel o schimbare violentă a vitezei ar afecta traiectoria corpurilor). Pentru un spectator staţionar de pe ţărm, piatra nu va descrie o verticală, ci o parabolă; cf. Bernard Cohen, *Les origines de la phisique moderne*, Bibl. Payot, 1962, pp. 113-116. Nu este deci cu putinţă să punem în evidenţă mişcarea unui corp, a Pămîntului, de exemplu, cu ajutorul elementelor solidare acestui corp ; trebuie abandonată speranţa de a pune în evidenţă la modul absolut, de pe pămînt, mişcarea Pămîntului. Chiar experienţa lui Foucault din 1851 nu poate fi considerată decisivă. De altminteri, în perspectiva einsteineană, ea este susceptibilă de o explicaţie diferită.

19. A. Koestler, *Les somnambules*, pp. 554-555, rezumă pe Galilei, *Dialogue*, Ed. Nat., t. VIII, pp. 472 sq.

masa continentelor decît dacă Pămîntul şi-ar modifica brusc viteza de rotaţie sau de translaţie orbitală. În acest caz însă n-ar mai fi existat nici un Galilei pentru a analiza fenomenul. Totuşi, el era atît de convins de puterea acestui argument încît, după ce l-a prezentat ca unica dovadă decisivă în anii 1615-1616, cam în vremea primei sale condamnări, îl reia şi îl dezvoltă, cincisprezece ani mai tîrziu, în *Dialog*, punîndu-l, e drept, alături de alte două argumente, unul referitor la calea planetelor, mult mai simplu explicată de Copernic, iar celălalt relativ la mişcarea petelor solare[20]. Dar tot fenomenul mareelor rămîne pentru el, şi împotriva părerii prietenilor săi şi a celor mai buni astronomi ai epocii, argumentul irefutabil[21].

Este deci imposibil să subestimezi importanţa „credinţei” în lupta purtată de Galilei pentru un sistem hiper-copernician. Tocmai importanţa acestui factor explică, în parte, atitudinea Bisericii Catolice. Căci erau în joc două credinţe opuse, credinţa în cele invizibile lovindu-se de credinţa în cele vizibile. Lucru recunoscut de un galilean entuziast : „Galilei n-a furnizat astronomiei doar un instrument : ci i-a dăruit mai mult, acţionînd în sensul ivirii „credinţei” necesare pentru a putea folosi orice instrument cu succes (...). Lupta purtată de Galilei în această privinţă (= în privinţa valorii obiective a simplei viziuni sensibile), luptă pe care o va cîştiga, reprezintă un capitol extrem de dramatic din istoria ştiinţelor. Este vorba doar despre o chestiune de „credinţă”. Galilei nu avea argumente filosofice pentru a submina sentinţa : nu putem face ştiinţă doar cu ajutorul vederii. Şi, mai ales, nu avea argumente tehnice pentru a-şi justifica încrederea în cele văzute prin lunetă. El n-a făcut decît să-şi afirme credinţa”[22]. De aceea, aşa cum spune M.B. Grmek : „Credem în sinceritatea lui Galilei dar şi în incapacitatea lui de ordin psihologic, nu intelectual, de a înţelege subtilitatea raţionamentului lui Bellarmino şi al lui Urbino VIII şi mai puţin încă, de a sesiza adevăratele lor raţiuni de stat”[23]. Care au fost raţionamentele lui Bellarmino şi

20. Nici una dintre aceste dovezi nu este decisivă. Cea de-a doua îl conduce pe Galilei la negarea faptului că Soarele s-ar putea mişca rămînînd paralel cu axa lui de rotaţie, în vreme ce pentru Pămînt acest paralelism era admis ! Mai interesant este primul argument, acesta fiind de altfel, incontestabil în sine. Dar valoarea lui probantă nu e superioară explicaţiei ptolemaice, care e mai complicată dar şi mai precisă. Trebuie să mai adăugăm că Galilei, prezentînd acest argument, făcea din Soare centrul geometric al orbitelor planetare, ceea ce nu corespundea deloc sistemului copernician în care centrul orbitelor planetare este centrul orbitei terestre (sau *orbis magnus*) şi nu este Soarele, ci se află faţă de acesta la o distanţă egală cu a douăzeci-şi-cincea parte din raza sa, pentru a ţine seama astfel de excentricitatea mişcării aparente a Soarelui. Această anomalie îşi află rezolvarea în descoperirea kepleriană a orbitei eliptice, descoperire refuzată de Galilei. Pe scurt, Galilei este mai heliocentrist decît însuşi Copernic.

21. *Oeuvres*, Ed. Nat., t. XIV, p. 289. De aceea M. Clavelin, în studiul „Galilée et le refus de l'équivalence des hypothèses” publicat în *Galileé. Aspects de sa vie...*, poate conchide : „Este neîndoielnic că afirmînd adevărul *de facto* al copernicianismului, Galilei a depăşit cu mult toate cîte i le permiteau descoperirile sale şi propriile progrese în ştiinţa mişcării.” (p. 129).

22. Vasco Ronchi, „Galilée et l'astronomie”, publicat în *Galilée. Aspects de sa vie et de son oeuvre*, p. 160.

23. „La personnalité de Galilée et l'influence de son oeuvre sur la vie”, publicat în *op. cit.*, p. 64.

ale lui Urbino VIII ? Aceste întrebări ne poartă înspre cel de-al doilea punct al *afacerii* Galilei, pe care îl vom examina în continuare : atitudinea Bisericii Catolice.

Secțiunea 3 – O Biserică lipsită de vigoare metafizică, prinsă în capcană

Nici aici nu putem relua și examina toate piesele dosarului[24]. Ne vom mulțumi să prezentăm doar concluziile la care am ajuns, încercînd totodată să le aflăm justificarea în corpusul scrierilor de pînă acum. Următoarele ar fi concluziile pe care le considerăm definitive :

1. Obiectiv vorbind, Biserica a greșit condamnînd oficial heliocentrismul. De altfel, ar fi săvîrșit altă eroare confirmîndu-l în mod solemn, întrucît din punctul de vedere al teoriei relativității nu există adevăr *absolut* în ceea ce privește mișcarea Pămîntului în jurul Soarelui[25].

2. Cu toate acestea, Biserica avea oroare de astfel de pedepse. Și a făcut toate cîte i-au stat în putere pentru a o evita. Prin urmare, deschiderea dogmatică a acestei condamnări este, date fiind formele ei canonice, extrem de redusă, fiind dintotdeauna considerată astfel de către teologi.

3. Biserica s-a trezit prinsă la mijloc, între furia peripateticienilor dușmănoși, cei cu adevărat responsabili de condamnare și atitudinea refractară și uneori provocatoare a lui Galilei, care a constrîns ierarhia ecleziastică (prin persoana prietenului său, papa) să-i retragă protecția de care se bucurase mult timp.

În continuare, vom comenta pe scurt fiecare dintre aceste puncte.

1. Cînd spunem că Biserica a comis o eroare obiectivă condamnînd heliocentrismul, nu facem decît să constatăm un fapt, căci din perspectiva sistemului solar pare relativ adevărat că Pămîntul și celelalte planete se rotesc în jurul Soarelui. Din toate punctele de vedere am putea aprecia că Biserica ar fi trebuit să-și găsească ceva mai bun de făcut decît să se angajeze în acest conflict. Totuși, sîntem datori să observăm că, analizînd cuvînt cu cuvînt termenii primei condamnări (1616), singura care interesează direct heliocentrismul[26] – cea de-a doua (1633) vizîndu-l pe Galilei însuși, pedepsindu-l mai ales pentru păcatul de a nu se fi supus celei dintîi - vom observa că ea nu conține nici o eroare : la urma urmelor, Soarele nu este în centrul lumii (nici în centrul

24. Asupra aspectului juridic al condamnării, cf. Lucien Choupin, S.J., *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Beauchesne, 1929, pp. 161-186.

25. „În virtutea acestui principiu general, nici o știința fizică nu permite observatorului legat de un sistem în mișcare accelerată, adică legat de un mobil a cărui viteză sau direcție nu este uniformă, să știe dacă acest sistem este sau nu în repaos. În fond, fenomenele care, în interiorul sistemului, pot fi atribuite unei schimbări de direcție sau viteză, ar putea fi la fel de logic atribuite existenței unui cîmp gravitațional exterior sistemului." (L. Blanche, „Les paradoxes du système du monde", *Revue de l'enseignement philosophique*, an 18, n° 5, p. 16) ; de asemenea, și cele spuse de Einstein, *La relativité*, Petite Bibliothèque Payot, p. 83.

26. Se știe că textul oficial al acestei condamnari (2 februarie 1616) nu menționa numele lui Galilei. Ea viza doar două propoziții : prima – „Soarele este în centrul lumii și complet imobil, lipsit de mișcare locală", și cea de-a doua – „Pămîntul nu este centrul lumii și nici imobil, ci se mișcă cu întreaga lui masa (în jurul Soarelui), precum și cu o mișcare diurnă (de rotație în jurul său)". Prima propoziție a fost declarata *filosofic* absurdă și formal eretică,

orbitelor planetare sau a galaxiei) și nici nu este imobil. Pe de altă parte – și fără a lua în considerare aspectul *cultural* al problemei, de care ne vom ocupa în articolul următor - trebuie să recunoaștem că Biserica avea anumite scuze în sprijinul refuzului ei de a canoniza sistemul copernician, așa cum dorea Galilei[27]. Conform expunerii din *De Revolutionibus*, acest sistem era extrem de complex. Superior celui al lui Ptolemeu, întrucît explica toate mișcările celeste printr-un singur principiu – mișcarea Pămîntului – sistemul copernician este, în detaliile sale tehnice, mult mai complicat decît cel ptolemaic[28]. De altminteri, pentru Copernic însuși superioritatea sistemului său rezidă în principal în unitatea lui de structură, nu într-o mai bună concordanță cu datele observației[29]. În fine, el nu furnizează nici o dovadă fizică a mișcării Pămîntului : Sînt extrem de curioase dovezile invocate de Copernic în sprijinul doctrinei lui. Ele nu dovedesc propriu-zis nimic[30]. În particular, astronomii ecleziastici știau foarte bine că, dacă Pămîntul era animat de o mișcare orbitală, va trebui să putem constata variații în paralaxă ; căci, odată stabilit că Pămîntul descrie o anumită mișcare, este necesar ca unghiul sub care este percepută mișcarea de pe o stea fixă (aceasta fiind paralaxa) trebuie să varieze și el. Or, o astfel de variație n-a fost niciodată măsurată[31]. În aceste condiții, era dificil pentru o instituție religioasă să se pronunțe în favoarea unui sistem astronomic determinat. Nu putea decît să-l considere drept o ipoteză.

2. Tocmai aceste motive explică evidenta reținere a Bisericii de a se pronunța clar asupra „afacerii" Galilei. Nu în puține rînduri atitudinea Bisericii a fost considerată drept cea a unei „forțe a trecutului", supraviețuire a timpurilor obscure ale Evului Mediu, hotărît ostilă oricărei inovații și atașată literei unei Scripturi ce o constrînge să refuze lumina evidenței : pe scurt triumful superstiției, al intoleranței

contravenind Scripturilor ; cea de-a doua primește aceeași mențiune din perspectiva *filosofică* iar *teologic* este judecată drept „cel puțin eronată în raport cu credința." (Ed. Nat., vol. XIX, pp. 320-321).

27. Galilei, natură ultradogmatică, dorea ca Biserica să recunoască adevărul propozițiior științifice, odată demonstrate, precum și sa supuna acestui adevăr interpretările pasajelor aparent opuse din Scriptură (aceasta fiind, cum am văzut, atitudinea Sf. Toma). Dar dorea și ca propozițiile nedemonstrate, care veneau în contradicție cu Biblia, să fie condamnate : „propozițiile învățate, dar nu și în mod necesar demonstrate, trebuie judecate ca fiind indubitabil false de îndată ce conțin ceva ce se opune Scripturii." (scrisoare către Christine de Lorraine, E. Namer, *op. cit.*, p. 113). Or, nu astfel gîndește Biserica de vreme ce le consideră doar ipoteze, acesta fiind tocmai cazul sistemului copernician, necondamnat de autoritatea papală.

28. A. Koyré, *La revolution astronomique*, p. 47.

29. *Ibidem*, p. 108.

30. A. Koyré, „Introduction", la ediția sa *De revolutionibus*, p. 19.

31. O astfel de variație nu va fi măsurata decît în 1837 de către Bessel. Dificultatea măsuratorii se datorează imensei distanțe dintre stea și Pămînt, astfel încît unghiul sub care este văzută raza terestră pornind de la stea este extrem de mic. Lumea ptolemaică este deja foarte mare (240 milioane de km), dar în raport cu universul copernician și galilean rămîne, totuși, mică. Pur și simplu oamenii nu erau obișnuiți să gîndească asemenea dimensiuni (Koyré, *La revolution astronomique*, p. 58).

şi prostici. Dar această perspectivă nu rezistă examenului faptelor. Şi vom cita numai un pasaj din scrisoarea adresată de Robert Bellarmino lui Galilei şi părintelui Paolo Foscarini, cel care s-a situat clar de partea sistemului lui Copernic într-o lucrare redactată în italiană şi apărută în 1615 la Napoli[32]. Scrisoarea este importantă întrucît defineşte cu exactitate poziţia Bisericii.

„Mi se pare, scrie cardinalul, că Reverenţa Voastră şi Domnul Galilei ar da dovadă de mai multă prudenţă dacă s-ar mulţumi să vorbească la modul ipotetic, nu în absolut, căci aceasta am înţeles că a fost dintotdeauna poziţia lui Copernic. În fond, a spune că putem salva toate fenomenele celeste presupunînd că Pămîntul e mobil şi Soarele imobil, mai curînd decît dacă am admite epiciclurile şi excentricele, înseamnă a vorbi cu înţelepciune ; această rostire nu comportă nici un pericol şi este suficientă pentru un matematician." A voi, însă, să afirmi realitatea fizică a copernicianismului înseamnă a te opune „tuturor filosofiilor şi teologiilor scolastice", Scripturilor Sfinte însele, aşa cum le interpretează Biserica în bun acord cu drepturile ei, înseamnă deci a merge împotriva credinţei nu în ceea ce priveşte obiectul ei, ci în ceea ce-l priveşte pe cel ce o mărturiseşte. Şi continuă Bellarmino : „*Dacă ar exista vreo dovadă reală că Soarele este în centrul Universului*, că Pămîntul este în cel de-al treilea cer, că nu Soarele se roteşte în jurul Pămîntului, ci Pămîntul în jurul Soarelui, atunci va trebui să procedăm cu mare circumspecţie la explicarea acelor pasaje ale Scripturii ce par a ne-nvăţa contrariul şi *să admitem mai curînd că nu le-am înţeles, decît să declarăm o falsă opinie ce a fost demonstrată ca fiind adevărată.*. În ceea ce mă priveşte, nu cred în existenţa unor astfel de dovezi pînă-n clipa cînd vor fi demonstrate ca atare"[33].

Atitudinea Bisericii este deci clară, măcar în ceea ce priveşte declaraţiile de principiu, căci trebuie, evident, să ţinem seama şi de imperfecţiunile naturii umane. Ea nu constă deloc în a supune necondiţionat raţiunea revelaţiei, ci în postularea necesităţii acordului dintre ele : adevărurile credinţei nu pot contrazice adevărurile raţiunii, Dumnezeu fiind autorul atît al unora, cît şi al celorlalte. În consecinţă, dacă raţiunea stabileşte un adevăr ce pare a contrazice Scriptura, interpretarea textului sacru trebuie să se supună exigenţei acestui adevăr. Toată problema era de a şti cu certitudine dacă acel adevăr sacru este sau nu stabilit ; în lipsa unei astfel de certitudini, era de preferat să rămîi prudent. De aceea în vremea decretului Sfîntului Oficiu (1616) „cardinalii Caetani şi Mafeo Barberini au rezistat deschis papei (Paul V, cel care dorea să-l condamne pe Copernic ca răzvrătit împotriva credinţei), iar el a sfîrşit prin a se convinge de buna lor credinţă"[34]. Iar Copernic nu a fost pus la Index (sancţiunea unei autorităţi mai înalte, dar fără ca Biserica să angajeze însă în conflict cele mai înalte instanţe ierarhice) decît *donec corrigatur*,

32. *Lettera del R.P.M.Foscarini Carmelitano sopra l'opinione de' Pittagorici e del Copernico della mobilità de la Terra a stabilità del Sol e del nuovo pittagorico sistema del mondo.* O traducere latina a acestei lucrări a fost adaugata primei ediţii latine a *Dialogului*.

33. Trad. J. d'Hermies, citat de A. C. Crombie, *Histoire des sciences de Saint-Augustin à Galilée*, t. II, p. 412 (Sublinierile ne aparţin).

34. Jurnalul lui G. F. Buonamici, Ed. Nat., XV, 3 ; citat de Giorgio de Santillana, *Le procès de Galilée*, p. 436.

„pînă în clipa în care se va îndrepta" în sensul acceptării caracterului ipotetic al sistemului său[35]. Nici geocentrismul şi nici heliocentrismul nu au fost vreodată definite în mod dogmatic, ca articole de credinţă. Şi este adevărat că, „surprinşi pe nepregătite de o revoluţie intelectuală pe care nici măcar nu au putut-o concepe (...), Urbino VIII (fostul cardinal Barberini devenit papă) şi Bellarmino s-au purtat întotdeauna ca mari seniori. (...) Comisarul General al Inchiziţiei a făcut el însuşi toate cîte i-au stat în putere pentru a înnăbuşi o afacere judecată de el drept absurdă şi pentru a-l salva astfel pe Galilei *in extremis*[36].

Cît despre felul în care a fost primit de teologi decretul din 1616, trebuie să observăm că a fost privit drept un decret „disciplinar", ceea ce de altfel, şi era. În 1626, părintele Tanner, iezuit, afirmă doar că heliocentrismul nu poate fi cunoscut cu certitudine. În 1631, teologul Libertus Fromont declară că el nu consideră definitiv clasat sistemul lui Copernic. Iar părintele Riccioli scrie în 1651 : „Cum asupra acestei probleme n-a existat nici o definiţie a Suveranului Pontif şi nici a vreunui conciliu condus şi aprobat de el, nu este deloc stabilit de credinţă că Soarele se roteşte iar Pămîntul e imobil, atît în virtutea decretului însuşi dar mai ales şi numai din cauza autorităţii Sfintei Scripturi ; astfel judecă cei care sînt moralmente siguri că aşa trebuie înţelese cele revelate de Dumnezeu". Părintele de Vrégille, cel care a adunat toate aceste mărturii, conchide pe scurt : „Nu cunoaştem nici un singur teolog de profesie care să fi considerat decretele în discuţie drept definitive şi ireformulabile"[37].

3. De aceea este mai înţelept să admitem că „acţiunea organizată împotriva lui Galilei a fost mai curînd opera intereselor laice şi universitare"[38], precum şi a atitudinii în acelaşi timp ambigue şi refractare a lui Galilei, cum încearcă Koestler să dovedească. Nu are rost să revenim asupra istoriei opoziţiei aristotelice : este cu adevărat incontestabilă. Ambiguitatea atitudinii lui Galilei rezultă în principal din propriile-i declaraţii, în care aflăm „sincerităţi succesive şi contradictorii"[39]. Căci în repetate rînduri şi din proprie iniţiativă Galilei a dat asigurări în ceea ce priveşte supunerea la hotărîrile Bisericii, respingerea copernicianismului, într-o vreme cînd deasupra lui nu plutea încă nici o ameninţare[40]; dar în egală măsură a refuzat compromisul, a respins principiul echivalenţei ipotezelor propus de Bellarmino şi s-a

35. Această rectificare intervine patru ani mai tîrziu. Ea se datorează cardinalului Gaetani şi vizează nouă fraze din *De revolutionibus*. Din 1620, cartea (corijată) nu mai este trecută deci la *Index*. Ea poate fi citită şi predată. Ceea ce, de altfel, s-a şi întîmplat. Citînd un studiu al lui B. Szeczesniak, *The Penetration of Copernician Theory into Feudal Japan*, A. Koestler scrie : „începînd cu finele celui de-al XVII-lea veac, iezuiţii vor preda o astronomie coperniciană iar doctrina mobilităţii Pămîntului se va răspîndi rapid în China şi Japonia mulţumită Companiei lui Iisus, care lucra sub direcţia Sacrei Congregaţii a Propagandei de la Roma." (*Les somnambules*, p. 593).

36. G. di Santillana, *Le procèes...*, p. 420.

37. *Dict. ap. de la foi cath.*, s.v. *Galilée*, col. 188.

38. G. di Santillana, *Le procèes...*, p. 9.

39. Talleyrand despre Alexandru I.

40. „Mai curînd mi-aş scoate ochii decît sa mă opun superiorilor mei, susţinînd împotriva lor, spre prejudicierea sufletului meu, ceea ce astăzi îmi pare o certitudine..." (Ed. Nat., t. XII, p. 28 ; scrisoarea din 16 febr. 1614). „Daca aţi putea vedea cu cît respect şi cu cîtă supunere consimt să consider drept vise, himere, echivocuri, paralogisme şi falsităţi toate dovezile şi toate argumentele considerate de superiorii mei drept puncte de sprijin pentru sistemul de ei

proclamat, în cele mai critice şi dificile momente ale vieţii lui, ultracopernician. Ba a mers chiar mai departe, provocînd în mod conştient autoritatea papală fără nici un motiv real, ridiculizîndu-l pe Urbino VIII în al său faimos *Dialog* ; acelaşi Urbino care, în timpul cît fusese cardinalul Barberini, îi fusese prieten, îl ajutase şi îl protejase, iar în mai multe rînduri manifestase chiar o oarecare înclinaţie către sistemul copernician, dar care putuse totuşi, nu fără temei, să se recunoască în anumite rostiri ale lui Simplicio, personajul cel nătîng al *Dialogului*[41].Cam acestea ar fi, credem noi, principalele trăsături ale afacerii Galilei. N-ar fi fost necesar să le amintim dacă adevărul istoric ar fi fost mai bine cunoscut. Nu este însă cazul. Or, fără o justă apreciere a celor petrecute în această extraordinară perioadă în timpul căreia s-a produs unul din evenimentele majore ale civilizaţiei moderne, nu vom putea înţelege repercusiunile asupra culturii europene ale căror consecinţe, după cum am spus deja, le suportăm în continuare.

Ne putem da acum seama că, oricît de importantă ar fi fost această problemă, ea este reductibilă la doar cîteva elemente. Dacă facem abstracţie de imensa literatură pe care a suscitat-o şi o suscită încă, afacerea Galilei se reduce la o nefericită dispută între un savant extrem de „coleric" şi, de altfel, incapabil să-şi dovedească tezele astronomice şi o instituţie religioasă ezitantă, ce a cedat unor grupuri de presiune, fiind constrînsă în cele din urmă să condamne disciplinar ceea ce nu fusese capabilă să integreze speculativ. Consecinţele imediate ale condamnării au fost extrem de limitate : Galilei a suferit puţin, afară de cazul că a suferit moralmente. Cît despre ştiinţă şi progresul ei, pentru heliocentrism toate s-au petrecut ca şi cum întîmplarea nefericită n-ar fi avut niciodată loc ! Totuşi n-am greşit văzînd în ea un moment excepţional al istoriei culturii noastre. Istoricii s-au ocupat exclusiv de circumstanţele evenimentului, au fost analizate cele mai mici detalii şi mi se pare că s-a petrecut cu ei ce s-a petrecut cu actorii şi contemporanii dramei : din cauza copacilor, n-au văzut pădurea. Eforturi considerabile sînt consacrate stabilirii celui mai neînsemnat fapt, definirii responsabilităţilor, discutării mărturiilor, ca şi cum am prefera să nu ne mai gîndim la raţiunile profunde care ne îndeamnă să punem atîta patimă în această cercetare. La fel procedează şi personajele dramei : argumentînd, citîndu-i pe antici şi pe Sfinţii Părinţi, opunînd raţionamente ştiinţifice altor raţionamente, rivalizînd în subtilităţi juridice, dar atît de absorbiţi de urgenţa lucrării încît nimeni nu se mai opreşte să mediteze asupra semnificaţiei culturale a luptei care-i aruncă în tabere adverse. Pe scurt, filosofia a fost absentă la întîlnirea dintre ştiinţă şi credinţă. Nu spunem că protagoniştii n-au fost conştienţi de importanţa mizei. Din contra, citind piesele dosarului descoperim la ei simţămîntul puternic, deşi confuz, de a trăi ceva capital. La fel de evident este însă că n-au fost în stare să-l formuleze ca atare. Şi tocmai acest lucru vom încerca noi în cele ce urmează.

---

dezaprobat..." (Ed. Nat., t. XIV, p. 258 ; scrisoarea din 3 mai 1631). Citat de P. de Vrégille, *Dict. ap.* ..., col. 179.

41. Nu poţi spune că Urbino VIII a fost ireproşabil. Acest papă umanist ţine cîteodată discursuri stranii care te fac să te îndoieşti de credinţa lui (Koestler, p. 562). Înainte de toate, era om politic, spirit pacifist, sincer admirator al lui Galilei. Se spune că a scris chiar o odă în cinstea savantului florentin !

Articolul 2
DESPRE EFECTELE REVOLUŢIEI COSMOLOGICE

Secţiunea 1 - Un univers iremediabil falsificat

În încercarea de a caracteriza efectele revoluţiei galileene în ceea ce priveşte concepţia asupra lumii, precum şi răsturnările aduse de ea, credem că se cere subliniată o primă trăsătură : contrar celor îndeobşte acceptate, după cum a demonstrat şi scurtul nostru excurs istoric, *umilirea cosmologică* pe care ar suferi-o omul din partea heliocentrismului nu pare a fi jucat nici un rol[42]. Din cîte ştim, n-a fost niciodată pusă în discuţie, ba chiar problema s-a pus invers : era în joc o reabilitare a Pămîntului. „Vom confirma prin demonstraţii şi nenumărate argumente naturale că Pămîntul este călător şi depăşeşte, în splendorile sale, Luna – aceasta nefiind decît cloaca murdăriilor sordide." Declaraţia lui Galilei, niţel lirică, extrasă din *Mesajul celest* (1610)[43] şi care anunţă marea expunere cosmologică a *Dialogului asupra marilor sisteme* (1632), exprimă clar ideile lui asupra semnificaţiei cosmologice a tezelor avansate.

Este mult mai dificil să apreciem consecinţele violentei dezminţiri a aparenţelor, deci a datelor influente ale experienţei sensibile, pe care le aduce după sine noua astronomie. Că în realitate Soarele nu răsare şi nici nu apune, chiar dacă noi îl vedem zilnic împlinind aceste două mişcări şi că atîtea semnificaţii şi sentimente legate de cele mai profunde ritmuri ale vieţii noastre psiho-corporale, datorate tocmai acestor mişcări, sînt false, o astfel de cunoaştere nu putea să nu introducă în conştiinţa existenţială a europeanului un divorţ latent şi o ruptură ireparabilă între ordinea celor ce sînt şi a celor ce apar. Dintr-o perspectivă extrem de generală am putea considera, desigur, acest divorţ drept originea ispitei dualiste care, de la Descartes la Kant, străbate întreaga filosofie europeană cu excepţia lui Spinoza şi Hegel. La Descartes, ideea-forţă că lumea este *mîntuită*, traduce un astfel de divorţ. Geniul cel rău nu este doar în substanţa gînditoare (cu titlu de ipoteză) ; ci îl afli şi în substanţa întinsă : *diabolus in machina*. La fel cum animalele nu sînt decît *mecanică ascunsă sub viu* şi minunatele efecte pe care ni le oferă „familia lumii" se explică în întregime printr-o complexă maşinărie de scripeţi, cabluri, foale, tuburi, roţi, leviere articulate, greutăţi şi alte dispozitive întotdeauna reductibile la întindere şi mişcare. Cu adevărat, lumea este o lucrare fabuloasă construită de un Dumnezeu mecanic poate pentru a ne uimi, dar a cărei „nouă filosofie"[44] ne permite să-i pătrundem misterul. De acolo de unde se află, scena ne prezintă un spectacol

---

42. Se ştie că Freud afirma că „pînă azi narcisismul universal a suferit trei umilinţe severe din partea ştiinţei", prima datorîndu-se tocmai revoluţiei astronomice coperniciene, care a alungat Pămîntul din locul său central, ce-i părea omului „în armonie cu tendinţa lui de a se simţi domn al lumii" ; cît despre celelalte două, Freud are în vedere darwinismul (umilirea biologică) şi psihanaliza (umilirea psihologică) ; *Essais de psychanalyse appliquée*, Gallimard, colecţia „Idées", pp. 141-143. Un studiu recent arata că Freud împrumutase schema ce-i lega pe Copernic şi Darwin de la Ernst Haeckel ; cf. articolul lui Paul-Laurent Assoun, „Freud, Copernic et Darwin", în *Ornicar*, nº 22-23, 1981, pp. 33-56.

43. *Le message céleste*, trad. E. Namer, Ed. Gauthier-Villars, p. 65.

44. La Fontaine, „Discours à Madame de la Sablière", *Fables*, cartea IX.

zîmbitor și colorat în care se desfășoară cele mai frumoase și mai armonioase dintre forme : munți, păduri, pajiști înflorite, tot felul de animale, meteoriți uimitori, ploi torențiale și curcubee, nori plutind pe un fundal de azur, torente furioase și fluvii leneșe, încît ochiul nostru (altă minune a naturii) nu contenește să le mai privească fermecat, ele solicitîndu-ne de altfel toate simțurile. Dar de le vom privi pe dos, toate frumusețile vor dispărea, calitățile ce ne păreau a fi atît de reale se vor pierde, nemairămînînd decît rotițe savant îmbinate, dar nu într-atît de subtil încît „metoda" să nu le poată da de capăt.

„Astfel e ceasu-acesta, rătăcitor-etern,
Ce merge făr'de țintă, egal, cu pasul tern.
Îndrazniți a-l deschide, lăuntrul să-i citiți
Veți învăța cu-o rotiță – un spirit să-nlocuiți.
Căci cea dintîi rotiță o mișcă pe-următoarea,
A treia, la rîndu-i, și-așteaptă mișcarea
Și ceasul, cuminte, sună deșteptarea."[44]

O astfel de teologie este caracterizată nu doar de un determinism mecanic, ci în special de ideea unui heteromorfism radical al cauzei și efectului ; heteromorfism legat de ceea ce pe drept cuvînt putem numi o *fizică a bănuielii*. Aceasta este o trăsătură constantă a demersului cartezian : permanenta suspectare a aparențelor, precum și credința că lumea este falsă. Spirit extrem de neîncrezător, Descartes trăiește în mijlocul unei lumi fizice, sociale și *mentale chiar* care desfășoară o întreagă industrie pentru a-l amăgi și a-i înșela încrederea. Peste tot vede capcane de dejucat, chiar cu prețul celei mai obositoare vigilențe. Pentru a cîștiga o certitudine trebuie să ne înconjurăm de mii de precauții și să punem la lucru imensul aparat al *Meditației carteziene*. Și în mulțimea nenumăratelor „efecte intelectuale" care sînt ideile, există doar una cu ajutorul căreia poți scăpa din heteromorfismul etiologic, una singură asemănătoare cauzei care a generat-o, „la fel cum muncitorul își lasă pecetea pe lucrarea lui"[45] – este ideea de Dumnezeu.

Se observă, și aceasta este concluzia la care doream să ajungem, că o atare ruptură a celor ce sînt de cele ce apar sfîrșește prin a ruina orice simbolism, în măsura în care simbolul este mediator între ordinea vizibilului și cea a Invizibilului. La Descartes cel puțin, nu mai rămîne decît o singură realitate mediatoare : realitatea obiectivă a ideii de Dumnezeu ; o singură ființă vestigială mai poate, în chiar imanența ei, să fie semn al Transcendentului. Cu toate acestea, credem că e imposibil să vedem în acest heteromorfism etiologic o pură și simplă consecință a descoperirii coperniciene a iluziei geostatismului. Cum am arătat, faptul se datorează existenței culturilor și filosofiilor ce au combinat cu ușurință o cosmologie mai mult sau mai puțin „coperniciană" (pitagoricienii și platonicienii) cu o gîndire esențial simbolică. Nu problema *optică* a mișcărilor aparente ale Soarelui ruinează posibilitatea simbolismului religios. Eventual, îl poate face mai dificil pentru majoritatea oamenilor – în ceea ce privește

45. „nu este necesar ca această marca sa fie diferita de una și aceeași lucrare. Dar, din simplul fapt că Dumnezeu ne-a creat, este extrem de probabil că, într-un anumit sens, ne-a făcut după chipul și asemanarea Sa" ; *Meditația III*, paragraf 39.

adevărul heliocentrismului, se pare că n-a fost niciodată prea răspîndit în popor – dar nu-l face absolut imposibil. Pentru aceasta, este necesar și altceva.

După cum am arătat[46], simbolismul sacru implică atît caracterul „vestigial" al realităților cosmice, cît și natura lor de cuvinte divine. Altfel spus, dimensiunea ontologică a simbolismului este corelativă cu destituirea lumii sensibile din funcția de realitate plenară. Cu alte cuvinte, simbolismul sacru conjugă în mod necesar următoarele două axiome :

1. orice simbol nu semnifică decît prin prezentificare, adică prin corespondență participativă cu realitățile pe care le simbolizează.

2. lumea vizibilă, ale cărei forme constituie diverșii semnificanți simbolici, nu posedă decît o ființă deficientă, imagine sau manifestare a unei lumi invizibile, singura cu adevărat reală sau în orice caz mai aproape de Sursa necondiționată a ființei și adevărului.

Rezultă că distincția dintre *ceea ce este* și *ceea ce pare* este prezentă și în cosmosul tradițional, fără a se fi constituit însă într-o ruptură și fără a antrena nici un heteromorfism. Din contră, ceea ce pare este imagine și revelație a ființei. Aparența nu ascunde ființa decît dacă o idolatrizăm, atribuindu-i o realitate pe care e incapabilă să o poarte. Dar simbolismul este aici prezent tocmai pentru a deștepta în noi conștiința celeilalte Lumi, cît și pentru a salva această lume revelîndu-ne teomorfismul ei. Lumea este un teatru, așa cum ne învață simbolul peșterei, dar decorul și personajele se aseamănă : existențial distincte, esențial unice. Se observă, cosmosul tradițional este multiplu : conține în sine o ierarhie de planuri de existență sau de realitate și dat fiind că nu putem proceda altfel decît considerînd propria noastră stare drept punct de plecare, aflăm aici și distincția ontologică între ceea ce este vizibil și ceea ce este non-vizibil, adică toate celelalte. De aceea distincția platoniciană dintre sensibil și inteligibil nu antrenează nici o ruptură iremediabilă : nu despică lumea în două, ci separă pe verticală două grade ale realității, două lumi, una dintre ele fiind manifestarea celeilalte. Teatrul cosmic, cel *revelat* de simbolul peșterei, nu este opera unui *înșelător*, a unui geniu rău, ci a unei puteri demiurgice supuse ordinii esențelor. Cosmosul, considerat în întreaga lui amploare ca „sumă" a tuturor lumilor[47], este de o profunzime inepuizabilă, ceruri suprapunîndu-se cerurilor, perspectivele deschizîndu-se una după alta, omul însuși fiind înconjurat de o „lume sacră" care deschide în fiecare lucru o realitate imensă și generoasă, misterios unită oceanului fără de țărmuri al substanței divine.

Astfel se întîmplă cu contradicția carteziană care rezultă din dorința filosofiei de a „locui", cu întregul teatru cosmic, cu mașinăria lui cu tot, într-o lume fără consistență, în „interiorul" unui univers vizibil care este pură exterioritate și realitate unică. Nimic mai logic decît faptul că lumea corpurilor trimite la un cosmos non-corporal, a cărui imagine și semn este : căci realitatea este măcar dublă, dacă nu multiplă ; dar ceea ce nu vedem, nici nu vom mai putea vedea vreodată. Nu simțurile ne înșeală, ci noi ne înșelăm cînd luăm ființa percepută

46. Cap. I, art. III, sect. 1, *Le malentendu scolastique*.

47. Vorbim despre „sumă" ca despre integrala tuturor lumilor posibile. Oricît de imposibil de numărat ar fi multiplicitatea lor, ea nu e mai puțin *integral* conținută în interiorul manifestatului (sau al creatului) care se constituie astfel în limită de nedepășit.

drept ființă absolută. Sensibilul este tot ceea ce trebuie să fie, dar el nu epuizează întreg cîmpul realului. În schimb, faptul că ar exista un plan corporal și mincinos care trimite *tot* la corporal, veridic dar invizibil, iată ideea care introduce o iluzie fără recurs. Întreaga lume corporală este iremediabil falsificată. Niciodată nu-i vom mai „vedea" adevărul. Urmîndu-l pe Platon, putem măcar spera că odată și odată vom putea cunoaște, prin „ochiul sufletului", adevărul lumii sensibile, într-o contemplație directă și experimentată a modelului ei inteligibil. În universul cartezian însă nu afli nici o posibilitate de a întrezări vreodată vizibilul – înșelător, totuși – în alt chip decît îl vedem de obicei. Adevărul percepției nu există decît „în" rațiunea umană. Ea poate fi reconstruită doar prin abstracție, fiind singura „experiență" pe care o putem avea ; și totuși, ea este obiectiv adevărată și reală. În mitocosmosul platonician, deficiența ontologică a lumii sensibile este răscumpărată prin realitatea acestui *topos noêtos*. Nu-i încă totul pierdut. Există o mîntuire cosmică și obiectivă. Nu s-a rostit încă ultimul cuvînt în tragi-comedia universului, „zarurile n-au fost aruncate". Dar în universul galileo-cartezian totul este spus, totul este deja desăvîrșit, totul este prezent, prezent la nesfîrșit. Cît vezi cu ochii, nu există decît desfășurarea unei întinderi nesfîrșite, fără mister și fără profunzime ontologică ; spațiu și mereu spațiu. Iar în spațiul acesta, iremediabil falsificat, aparența înșelătoare a decorului nu ascunde decît un alt decor pe care totuși nu-l vom vedea niciodată. Adevărul aparențelor nu există decît „în capul" spectatorului. Sufletul nu este cu adevărat separat de corp, logosul nu mai locuiește lucrurile, nici o altă lume nu mai poate mîntui această lume. În *Huis clos*, Garcin întreabă „băiatul de etaj" ce se petrece „afară", iar acesta nu-nțelege : „afară ?" se miră el. Nu există nici un „afară". Peste tot nu sînt decît „alte camere și alte scări și alte coridoare". „Și apoi ?" „Asta e tot." Ușa închisă nu-i doar ușa camerei în care sînt închiși pentru veșnicie un bărbat și două femei. Ușa închisă este ușa unei întregi realități cosmice, închisă pentru totdeauna asupră-și, despicată pentru totdeauna în două, o lume lipsită de speranța unei mîntuiri cosmice, un infern. Înțelegem de ce o astfel de lume este radical destructivă pentru orice simbolism : pentru că, așa cum am spus de nenumărate ori, simbolul sacru este „mîntuirea lumii". Nu numai că o salvează din contingența spațio-temporală, de ordonarea ei în multiplicitatea indefinită, conferindu-i rațiune de a fi și unitate ca „rostire a lui Dumnezeu" și prezentificare a Invizibilului, dar o salvează și din „fenomenalitatea" ei, o mîntuie de „iluzia ei speculară" revelînd caracterul iconic al aparențelor și, în același timp, semnificînd modelul lor inteligibil. O lume fără „în afară", fără „dincolo", iată ce impune revoluția galileană, dar iată, totodată, o idee despre care nici un om n-ar putea-o vreodată profesa. În principal, și fără a ști cu claritate, împotriva acestei damnări cosmice s-a ridicat Biserica Catolică. Și după părerea noastră, aici aflăm adevărata miză a afacerii Galilei.

Secțiunea 2 – Un univers în mod indefinit fizic

Aceste analize conduc la dezvăluirea semnificației profunde a schimbării aduse de geometrizarea realului în cosmologie. Toate istoriile științelor s-au pus de acord în a vedea geometrizarea drept opera esențială a lui Galilei. Nu trebuie însă să uităm că este condiționată de o primă spațializare a realității. Spațializare

îndeobște uitată, căci pentru modern ea este de la sine înțeleasă. Descartes ne-a învățat că totalitatea lumii fizice nu-i decît întindere și mișcare. Acestea ni se par atît de naturale și evidente, încît nici nu ne mai gîndim la ele. Altfel spus, tratarea matematică a realului în știința galileană este suportată ca o reducere ontologică a lumii la unica dimensiune a spațiului. Timpul nu intervine decît spre a măsura mișcarea din spațiu, dar nu este o dimensiune propriu-zisă a realității însăși, constitutivă *substanței* ei[48]. Întinderea este esența substanței corporale. Afirmația aparține ontologiei carteziene, iar Newton va încerca să-i dea un sens metafizic și religios punînd spațiul absolut ca *sensorium Dei*. Și la Galilei există reducerea topologică a realității, dar nu este desprinsă din context și formulată pentru ea însăși. În orice caz, el știa foarte bine că era deja presupusă, într-un fel sau altul, de astronomia coperniciană. Cu alte cuvinte, cum arată Clavelin, copernicianismul implică o serie de premise asupra spațiului și asupra lumii, premise pe care Galilei se va strădui mai apoi să le stabilească[49]. Ele definesc universul anti-simbolic al științei moderne. În primul rînd, spațiul cel nou nu are șase direcții, ca la Aristotel : nu există aici nici sus, nici jos, nici puncte cardinale. Pentru a relua o spusă a lui René Guénon (*Le regne de la quantité et les signes des temps*[50]), nu există *spațiu calificat*. În consecință, lumea e lipsită de centru și corpurile nu au un loc natural. Rezultă că ordinea lumii nu depinde de nici o determinație calitativă inerentă spațiului însuși. Spațiul este un conținător pur și simplu, neutru în raport cu mișcările care se desfășoară în interiorul lui. În cosmologia tradițională, „structura de ordine " a lumii, determinațiile calitative inerente spațiului însuși sînt logic prime și dau socoteală de necesitatea centrului și a mișcărilor naturale. La Galilei, mișcările constituie ordinea însăși : „Identificată cu ordinea, mișcarea locală nu va mai avea nevoie, pentru a se justifica, de a fi interpretată ca una din căile prin care corpurile ajung să-și realizeze pe deplin esența. Dispare deci însăși ideea unei funcții ontologice a mișcării"[51]. Prin urmare, mișcarea fără de sfîrșit poate fi privită drept o *stare*, putîndu-se conserva indefinit. De aceea este imposibil să instalezi vreo calitate într-un astfel de spațiu perfect omogen. „În ceea ce mă privește, scrie Galilei, dat fiind că nu am citit niciodată cronicile relative la noblețea aparte a figurilor, nu cunosc care dintre ele sînt mai nobile sau care mai puțin nobile, mai perfecte sau mai puțin perfecte. Dar cred că toate sînt, cel puțin printr-o latură a lor, antice și nobile sau, mai bine spus, ele nu sînt, în ele însele, nici nobile, nici perfecte, nici rele, nici imperfecte, cel puțin în măsura în care eu consider corpurile pătrate mai potrivite pentru construcții decît cele rotunde, dar și corpurile circulare mai adecvate decît cele triunghiulare pentru a pune în mișcare un car"[52]. Această declarație exprimă clar neutralizarea calitativă a cosmosului, corelativă neutralizării simbolismului.

48. După cum remarca Koyré, „alunecam în ceea ce am putea numi geometrizarea excesivă". Pînă și fenomenele de ordin temporal, cum ar fi accelerația vitezei în mișcarea uniform accelerată, sînt evaluate în funcție de spațiu, nu de timp (*Etudes galiléennes*, p. 98). E drept că Galilei, care începuse prin a concepe dinamica în termenii geometriei, s-a străduit ulterior să revină la „stadiul cinematic" și sa formuleze accelerația căderii corpurilor grele în funcție de timp (*Ibidem*, p. 157), împotriva lui Descartes, pentru care doar întinderea se bucură de substanțialitate, timpul nefiind decît un alt mod al ei (*Ibidem*, p. 131).

49. *La philosophie naturelle de Galilée*, p. 214.

50. Gallimard, 1946, pp. 36-41

51. Clavelin, *Ibidem*, p. 223

52. *Saggiatore*, Ed. Nat., t. VI, p. 319 ; citat de Clavelin, *op. cit.*, p. 218.

Astfel, spațiu-materie este peste tot același. De necrezut insolența acestui postulat, afirma Jacques Merleau-Ponty, „care extrapolează mult deasupra celor autorizate prin experiență !"[53] Geometria lui Euclid dobîndește un *adevăr fizic*. În măsura în care este considerat conținător, spațiul geometrico-fizic este perfect indiferent la cele ce se petrec înlăuntrul lui. Nu există nici un raport între structură, peste tot identică, și corpurile ce se mișcă în interiorul său. Acesta este încă un motiv pentru care spațiul geometrico-fizic este infinit.

În realitate, Galilei însuși nu era prea interesat de problema aceasta și pare a ezita să intre în dispută. „Pentru Galilei, problema finitudinii ori a infinitudinii macrocosmosului este insolubilă. Iată un lucru curios. El nu este prea interesat de această problemă. Universul convine perfect lui Galilei doar dacă în centrul lui se află Soarele, nu Pămîntul, și dacă marginile și centrul acestui univers nu poartă în ele nici un sistem de locuri naturale."[54]. Motivul acestei relative indiferențe (căci Galilei înclină totuși spre teze infinitistă[55], după cum spune Koyré, ține de faptul că fizicianul nu este de loc preocupat de probleme de cosmologie și mecanică celestă : Se poate ca, asemenea lui Copernic însuși, să nu pună niciodată în discuție întrebarea („ce pune în mișcare planetele ?"), să nu încerce, prin urmare, să demonstreze geometrizarea spațiului, al cărei principal promotor a fost"[56]. Corelația între geometrizarea spațiului, adică recunoașterea perfectei sale omogenități și infinitudinea lui, este ilustrată oarecum prin contra-exemplul Keplerian. Kepler este atît adversarul unui spațiu omogen, cît și al unui spațiu indefinit. Printre întemeietorii astronomiei moderne el este singurul care încearcă să construiască, sau măcar să restaureze, un cosmos relativ simbolic[57]. În ceea ce privește primul punct, raționamentul lui Kepler este următorul : dacă lumea este infinită, este omogenă, căci nu există nici o rațiune suficientă pentru care Creatorul să fi operat o distincție între o regiune celestă și alta, dat fiind că într-un univers infinit nu există centru în raport cu care să putem măsura diferențele : „Cum să afli un centru în infinit, de vreme ce în infinit totul este centru ? Orice punct considerat într-o infinitudine este în mod egal, în ultimă instanță, adică în mod infinit, distant de extremitățile care sînt, ele însele, infinit depărtate"[58]. Or, există măcar o regiune celestă care se deosebește de toate celelalte, anume sistemul solar. Acest fapt dovedește că stelele nu sînt egal răspîndite în univers, care are deci o „structură regională" și nu este

53. *Les trois étapes de la cosmologie*, p. 95

54. Boris Kouznetsov, „L'infinité du macrocosme et du microcosme chez Galilée", comunicare susținută la Colocviul Internațional de la Bruxelles, 1968, publicată în *L'univers à la Renaissance. Microcosme et macrocosme*, P.U.F., 1970, p. 55. În comunicarea sa, Kouznetsov folosește „microcosmos" în neașteptatul sens de „infinit de mic".

55. Argumentul care, după spusa lui Galilei însuși, „îl înclina mai curînd înspre infinit și interminat decît înspre terminat", este următorul : dacă lumea ar fi fost finită, n-am fi ezitat deloc să o declarăm astfel (scrisoare către Liceti, 10 februarie 1640, *Oeuvres*, vol. XVIII, p. 293 sq).

56. *Du monde clos à l'univers infini*, pp. 98-99. Problema cauzei fizice a mișcărilor planetare se pune într-un univers geometrizat, de vreme ce aici nu mai există structura de ordine a spațiului cosmic care să îi furnizeze rațiunea de a fi.

57. Vom vedea imediat cum va trebui nuanțată această apreciere, căci simbolistica kepleriană nu-i deloc tot una cu simbolistica tradițională.

58. *De stella nova in pede Serpentarii* (Praga, 1606) cap. XXI ; *Gesammelte Werke*, Ed. Max Gaspar, vol. I, München, 1938, p. 254 ; trad. Koyré, *Du monde clos...*, p. 73.

infinit[59]. Cît despre cel de-al doilea punct, să ne amintim doar doctrinele pitagoreico-platoniciene expuse de Kepler în prima parte din *Mysterium Cosmographicum*[60], nu numai cele care privesc rolul jucat de cele cinci solide perfecte (cele cinci corpuri „platoniciene") în structura orbitelor planetare[61] și simpatia ce unește fiecărei planete cîte un solid, dar și doctrinele astrologice, numerologice, zodiacale, precum și raportul ce leagă armonia muzicală cu cea a sferelor, heptacordul și septenarul celest[62].

Oricum, indiferent de atitudinea lui Galilei, există un fapt pe care-l putem descrie, anume acela că mutația cosmologică săvîrșită prin copernicianismul galilean pare a fi o trecere „de la lumea închisă la universul infinit", pentru a relua titlul cărții lui Koyré. Filosofia contemporană și omul modern în general nu constată această infinitizare a cosmosului fără o anumită mîndrie. Mîndrie cu atît mai viu resimțită cu cît contrastează mai clar cu teama ori confuzia unui Pascal sau a unui John Donne în fața exploziei lumii :

„Nesigur face totul noua filosofie,
Focul cel viu e stins pe vecie ;
Pierdut este Soarele, pierdut – și Pămîntul
Întru aflarea lor nu te mai îndrumă nici mintea, nici gîndul.
Lumii acesteia cu toții îi prevăd sfîrșirea.
Căci prin Planete și-aiurea, în Boltă, căutînd nemurirea,
Atomi afli în locu-i, pulberea, risipirea.
S-a spart în bucăți lumea, lăuntrica unitate și-a pierdut menirea"[63].

59. Kepler nu și-a schimbat niciodată opinia asupra problemei, nici măcar după descoperirea telescopului (Koyré, *Du monde clos...*, pp. 63-88). În plus, cum spune și Koyré (*Ibidem*, p. 87), „știința modernă mai curînd a îndepărtat decît a rezolvat problema", ba chiar, din cauza imposibilității de a concepe o lume efectiv infinită, „a revenit la o concepție finitistă". La fel, am putea apropia argumentația kepleriană de celebrul „paradox al lui Olbers" : acest astronom german remarca, la începutul secolului XX că, dacă stelele ar fi egal răspîndite în univers, dat fiind că ele se suprapun indefinit în profunzime, fondul cerului ar trebui să ne apară uniform luminos, nu negru. Fizica clasică infinitistă nu poate rezolva acest paradox.

60. *Gesammelte Werke*, vol. I (1597) ; la publicarea acestei prime lucrări J. Kepler avea 25 de ani.

61. Nu există decît cinci solide perfect regulate ce pot fi, adică, înscrise într-o sferă (*Timaios*, 54d-55c). De aceea, după Kepler, nu există decît șase planete. El își închipuie că sfera (sau orbita) lui Saturn este circumscrisă unui cub în care este înscrisă sfera lui Jupiter, și așa mai departe : tetraedru, sfera lui Marte, dodecaedru, sfera Pămîntului, icosaedru, sfera lui Venus, octoedru, sfera lui Mercur. Această dispunere furnizează rațiunea suficientă a mărimilor respective ale orbitelor planetare, în timp ce numărul fațetelor corpurilor platoniciene (4, 6, 8, 12, 20) corespund ordinii succesiunii planetelor, începînd cu cea mai îndepărtată pînă la cea mai apropiată de Soare. Această corespondență este invenția lui Kepler (descoperire care-l umple de o inexprimabilă bucurie) și nu o întîlnim în simbolistica tradițională. La Platon, solidele perfecte corespund elementelor (cub – Pămînt, icosaedru – apă, octoedru – aer, tetraedru – foc). Kepler reia și el această corespondență : *L'armonie du monde*, 1, II, G. W., vol. 6, p. 81.

62. Corespondența între septenarul celest și gama muzicală este universală : de exemplu, Macrobius și Martianus Capella ; P. Duhem, *Le système du monde*, vol. II, pp. 10-13.

63. *Anatomy of the World*, First Anniversary (1611), Nonesuch Press, p. 292, citat de Koyré, *Du monde clos...*, p. 32 (Nu am reluat traducerea lui Raissa Tarr).

Toţi istoricii au consemnat că „rezultatul imediat al revoluţiei coperniciene a fost răspîndirea scepticismului şi înfricoşarea lumii"[64]. Nu este greu de înţeles de ce : europenii acelor timpuri, prizonieri ai cosmosului medieval îngust, trebuiau să se înspăimînte de spaţiile pe care noua cunoaştere le desfăşura dinaintea lor. Sufletele lor zgribulite încremeneau în faţa unor perspective atît de îndrăzneţe ; erau nişte copii care nu-şi închipuiau că lumea poate fi într-atît de mare. Fericit, sufletul nostru a sporit odată cu universul. Din clipa aceea, sîntem pentru totdeauna adulţi. Nu ne mai înfricoşăm de „tăcerea eternă a spaţiilor infinite". Înfruntăm fără teamă nesfîrşirea cosmică, în care vedem chiar imaginea directă a sporirii de sine a omului, întrucît creşterea indefinită a spaţiului mărturiseşte despre creşterea indefinită a ştiinţei şi, prin urmare, a propriilor noastre puteri. Putere a cărei formă supremă este astăzi numită „cucerirea spaţiului". De aceea Valéry îl amendează aspru pe Pascal, reproşîndu-i de a fi rămas străin entuziasmului pe care spectacolul imensităţilor cosmice îl suscită în orice spirit cu adevărat ştiinţific ori chiar religios, lui „lipsindu-i credinţa în căutarea ce speră în imprevizibil"[65].

Cu toate acestea – şi fără a intra în problema interpretării exacte a fragmentului pascalian[66] – trebuie să observăm că nu numai infinitatea, cea care este obiectiv înspăimîntătoare, ci şi tăcerea universului este amintită de Pascal în repetate rînduri : „Văzînd orbirea şi mizeria omului, privind la întregul univers mut..."[67]. Or, tocmai tăcerea aceasta face manifest adevărul metafizic al revoluţiei cosmologice, adevăr al cărui martor este Pascal, ba chiar unul dintre cei mai lucizi şi, într-un anumit sens, singurul. Faptul că acum creaţia nu mai poate fi cealaltă carte a revelaţiei divine, că atît Cerurile cît şi Pămîntul nu mai pot cînta slava lui Dumnezeu, nu înseamnă doar o nenorocire pentru religie, ci şi o teribilă condamnare a universului însuşi, a cărui fiinţă sfîrşeşte prin a nu mai avea nici o semnificaţie. Un Laplace sau un Valéry pot să ignore, inconştienţi metafizic, cele presupuse de geometrizarea „realistă" a universului fizic ; dar asta nu înseamnă că efectele ei nu se dezvoltă în continuare, pînă la proclamarea sartriană a absurdităţii existenţiale a lumii, ca însăşi o directă consecinţă a aceleiaşi geometrizări. Căci ea nu face decît să înregistreze divorţul iremediabil dintre carne şi Verb. Universul nu mai este decît un cadavru cosmic[68].

---

64. Koyré, *Ibidem*, p. 32. Acelaşi autor notează, e adevărat, că istoricii care au studiat recent „efectele dezastruoase ale revoluţiei spirituale din secolul XVII", au făcut-o „cu o anumită nostalgie". Credem chiar că sufletul occidental nu şi-a revenit niciodată din şocul cosmologic suferit atunci. Rana a fost însa repede uitată în favoarea entuziasmului ştiinţific şi tehnic pe care cosmosul medieval părea să-l întrevadă.

65. *Variétés*, Gallimard, 1924, p. 147.

66. În ediţia Brunschwicg, fragmentul 26 ; în ediţia Lafuma, fragmentul 201. Este aproape sigur că spusa aceasta, departe de a fi o confidenţă înspăimîntată a lui Pascal, trebuie să fi fost în gura libertinului un fel de conştientizare a veritabilei sale situaţii cosmice. În plus, dacă Valéry şi-ar fi citit autorul cu mai multă atenţie, şi-ar fi dat seama că Pascal scrie şi că „acei care păstrează vie credinţa în inimile lor văd fără-ntîrziere că tot ceea ce este nu este altceva decît lucrarea Dumnezeului pe care-L slăvesc." (fragment 242 Br.; 781 L.) ; M. de Gandillac, „Pascal et la silence du monde", în *Pascal*, Cahiers de Royaumont, 1, Ed. Minuit, 1956, pp. 342-365.

67. Br. 693, L. 385

68. „Pentru Pascal, problema nu este de a şti ce rămîne, după păcat, din armonia cosmică, ci ce poate semnifica pentru om lumea noii ştiinţe şi dacă ea mai este încă un *simbol*

Şi să ni se obiecteze că gînditorii creştini, asemenea lui Bradwardine în secolul XIV, erau perfect capabili să concilieze afirmarea infinitului cu credinţa creştină, fără a fi încercaţi de nici o umbră de pesimism. Pentru că situaţia era cu totul alta. Am arătat deja adevărata semnificaţie a infinitismului unui Nicolaus Cusanus. Am subliniat, de asemenea, în ceea ce priveşte infinitatea spaţiului la Bradwardine, că nu este vorba despre o infinitate fizică. Sîntem departe de verificarea geometriei Euclidiene. De aceea, contrar celor afirmate de Pierre Magnard[69] într-un studiu deja citat, nu sîntem deloc „îndreptăţiţi să aşteptăm o interpretare religioasă" a explodării lumii închise a anticilor, în ciuda „persistenţei unei tradiţii dionisiace şi cusaniene". Caracterul exclusiv fizic şi realist al universului galileean sărăceşte de eficacitate această tradiţie, cel puţin în ceea ce priveşte tradiţia culturală comună, cea a libertinului cumsecade, căruia Pascal găseşte de cuviinţă să i se adreseze.

Secţiunea 3 – Un univers indefinit limitat de condiţia spaţială

Dacă Pascal are „dreptate", dacă exprimă adevărul unui moment al culturii europene, va trebui să sesizăm semnificaţia reală a revoluţiei cosmologice la care au fost martori trăitorii celui de-al XVII-lea veac, dincolo de aparentul entuziasm generat de infinitizarea spaţială (pe care Pascal a cunoscut-o, întrucît îşi află aici sursa unui anumit lirism cosmic[70]). Teza noastră este următoarea :

---

veritabil, un semn interpretabil. Răspunsul nu lasă loc îndoielii, această lume nouă este „tăcută" şi este chiar mai tăcută dinaintea credinciosului decît dinaintea libertinului". Reflecţia Domnului de Gandillac („Pascal et le silence du monde", p. 349) desprinde cu claritate semnificaţia atitudinii pascaliene. Trebuie, totuşi, să nuanţăm : credinciosul are o mai acută conştiinţă a tăcerii lumii decît libertinul. Dar el este şi singurul pentru care aceasta se poate eventual transforma în cuvînt : „Dorind să vădească faptul că putea face un popor sfînt, de o sfinţenie invizibilă şi putea să-l umple de glorie eternă, Dumnezeu a făcut lucrurile vizibile. Şi cum natura este o imagine a graţiei, a făcut în bunurile naturii ceea ce trebuia să facă în cele ale graţiei..." (Br. 642, L. 247). Temeiul tezei pascaliene constă în aceea că Dumnezeu este în acelaşi timp prezent şi absent : „Ceea ce apare (în lume) nu marchează nici excludere totală, nici prezenţa manifestă a divinităţii, ci prezenţa unui Dumnezeu care Se ascunde. Totul poartă această urmă." (Br. 556, L. 449). „Natura are perfecţiunile ei pentru a arăta că ea este imaginea lui Dumnezeu, iar defectele – pentru a dovedi că nu-i decît imaginea Lui." (Br.5 80, L. 394)

69. „L'infini pascalien", *Revue de l'enseignement philosophique*, octombrie-noiembrie 1980, p. 11. Precizăm că rezerva noastră atinge doar acest punct secundar, savantul studiu fiindu-ne, în rest, extrem de folositor.

70. Cînd nu vezi la Pascal decît un pesimism cosmic, asemenea lui Valéry şi a altor cîţiva, uiţi să te mai întrebi cum de acelaşi autor a putut să propună contemplarea „întregii naturi în cea mai înaltă şi deplină maiestate a ei", o natură atît de amplă încît imaginaţia oboseşte cutreierînd-o : „Nici o idee nu ne apropie de ea, oricît ne-am umfla concepţiile dincolo de orice spaţiu imaginabil ; şi tot nu vom zămisli, cu preţul realităţii lucrurilor, decît atomi. Este o sferă infinită cu centru peste tot şi circumferinţa – niciunde. Este, în fine, cel mai măreţ caracter sensibil al atotputerniciei lui Dumnezeu, iar imaginaţia noastră se rătăceşte în această gîndire." Desfăşurînd în continuare miracolul a ceea ce este „infinit de mic", conchide că „cine se va considera pe sine întîmplător se va înspăimînta de el însuşi şi, considerîndu-se susţinut de masa pe care natura i-a dăruit-o între aceste două abisuri, al infinitului şi al neantului, va tremura la vederea acestor minuni şi cred că astfel *curiozitatea*

Infinitizarea întinderii fizice este iluzorie. Departe de a spori realitatea lumii, ea nu face decît să *mascheze* iremediabila ei închidere într-o singură modalitate : cea corporală. În fond, toate se întîmplă ca şi cum prima, prin fascinaţia pe care o exercită asupra spiritelor, a alungat-o pe ce de-a doua într-o definită uitare. Titlul cărţii lui Koyré este înşelător : *doar pentru lumea galileană universul medieval este închis*. Toată lumea repetă această formulă, toată lumea reia această opoziţie, ca şi cum aşa ar epuiza problema. Dar lucrurile nu stau deloc astfel. Anticii şi medievalii nu erau cîtuşi de puţin încercaţi de sentimentul că trăiesc într-o ascunzătoare cosmică. Mai întîi, după cum am notat deja[71], universul ptolemaic nu este mic. Însă nu-i acesta esenţialul. Important e că acest univers este extrem de bogat şi profund. Există în el profunzimea nenumăratelor grade de fiinţă, deci forme ale realităţii de o inepuizabilă diversitate. Pe scurt, „infinitatea" sa este de ordin calitativ, în timp ce infinitatea post-galileană este de ordin pur cantitativ. Celebra spusă a lui Hamlet către Horatio : „Există mult mai multe în cer şi pe pămînt, pe care filosofia ta nu le poate cuprinde", se aplică perfect cosmosului medieval. Nu ar conveni însă şi cosmosului cartezian. Redus la singura dimensiune ontologică a întinderii, în întregime desfăşurat dinaintea noastră, *partes extra partes*, mecanică demontabilă şi demontată, fără rest şi fără mistere, fără interioritate, *limita sa este pretutindeni, iar centrul, nicăieri*. Şi Descartes, în fond, ar fi de acord, el care distingea cu atîta grijă infinitul (care nu se aplică decît lui Dumnezeu) de indefinit[72]. Căci indefinitatea spaţiului este pentru el mai curînd o imperfecţiune decît o perfecţiune.

Să presupunem că într-un astfel de spaţiu centrul nu e nicăieri. Vă veţi convinge uşor de adevărul acestei afirmaţii, căci nimic, în acest univers, nu are calitatea de centru[73]. Spaţiul nu mai este calificat ; nu mai este, deci, *calificabil*. În lumea medievală determinarea centrului ţine doar aparent de geometrie. Putem fixa, desigur, în mod extrinsec centrul unui spaţiu, pornind de la limitele lui externe şi considerînd mijlocul unui diametru, divizîndu-l, aşadar. În realitate însă, centrul este o proprietate intrinsecă a spaţiului însuşi, o calitate proprie mai

---

i se va preschimba în admiraţie şi va fi astfel mai predispus sa le contemple în tăcere decît să le cerceteze cu trufie." (L. 199, Br. 72 ; sublinierea ne aparţine). Nu credem deci că atitudinea pascaliana este atît de desăvîrşit străina tradiţiei areopagito-cusaniene. În cele din urmă, concluzia „epistemologică" a lui Pascal o regaseşte pe aceea a Cardinalului : ştiinţa noastră nu are nici un ascendent cert asupra indefinitului.

71. *supra* (nota 31, p. 61)

72. *Principes de la philosophie*, partea I, paragraf 26 şi 27.

73. Nu sîntem siguri ca am putea aplica spaţiului, dupa cum o face Pascal, celebra formulă găsită pentru întîia oară în *Livre des XXIV philosphes*, o scriere pseudo-hermetica compusă în secolul XII, respectiva formulă fiind enunţată în propoziţia II. Dar formula nu înseamnă chiar orice. A spune ca „centrul este peste tot" înseamna a spune ca totul are calitatea de centru : centrul nu este *aiurea*, ci e omniprezent ; nu e o indefinitizare, ci o infinitizare. A spune că circumferinţa nu este niciunde înseamna a spune că cercul (sau sfera) „metafizică" nu este conţinută, cuprinsa de nimic, ca ea este integral ilimitata. Este clar ca forma circulară capătă aici o semnificaţie simbolica, deci un astfel de cerc nu mai ţine de ordinea spaţială. Însă putem presupune că, pentru Pascal, aplicarea formulei la spaţiu este cu putinţă în măsura în care în joc este universul ca „loc" al Atot-Putinţei divine. Întrucît, „cînd eşti instruit, înţelegi că natura, gravînd în toate lucrurile propria-i imagine şi imaginea Creatorului ei, pune aproape toate aceste lucruri în dependenţa faţa de dubla ei infinitate." (L. 199, Br. 72)

curînd decît un punct al spaţiului matematic calculabil şi localizabil. Universul are un centru întrucît este întors către Unul. Cînd Cusanus denunţă iluzia unui centru geometric al lumii, exact determinabil, el pune sub semnul întrebării un anumit „şozism" al averroismului latin care a pierdut semnul analogiei, fără a distruge însă noţiunea de centru calitativ al universului, de centralitate a spaţiului cosmic. Şi este posibil astfel, pentru că, în fond, spaţiul este mai mult decît spaţiu, este cea mai imediat evidentă imagine a Atotputerniciei divine. În schimb, omogenitatea euclideană a spaţiului galilean exclude orice centralitate calitativă, precum şi orice determinare geometrică a unui centru oarecare, deoarece nu mai există limitele extreme în raport cu care centrul ar fi matematic determinabil. Altfel spus, în perspectiva metafizicii antice, centralitatea fizică a cosmosului nu este decît o imagine şi se întemeiază pe o centralitate calitativă intrinsecă a spaţiului care, la rîndul ei, este o consecinţă directă a omniprezenţei divine în creaţie. Dumnezeu, centrul unic, conferă oricărui punct al spaţiului capacitatea de a fi luat drept centru. De aceea, cînd se pierde din vedere natura analogică şi simbolică a centralităţii cosmice datorită unui prea accentuat fizicism realist, rămîne întotdeauna posibilitatea de a apela la temeiul ei metafizic şi de a demonstra, în acelaşi timp, că nici un punct nu este în mod absolut centru, că nu există decît un singur Centru (metacosmic), dar că orice punct poate fi centru relativ prin participare la Centralitatea divină. Nu la fel se întîmplă cînd centralitatea spaţiului este negată în numele adevărului fizic. Atunci toate punctele spaţiului pot fi considerate în mod indiferent centre tocmai pentru că nu mai există nicăieri un centru, pentru că totul este iluzoriu sau în cel mai bun caz, o construcţie geometrică. Putem vedea o dovadă simbolică a dispariţiei, deci şi a sfericităţii calitative a lumii, în faptul că „în timp ce filosofia medievală şi antică opunea mişcarea circulară, naturală, mişcării în linie dreaptă, violentă, fizica clasică a răsturnat raportul : pentru ea, naturală este mişcarea rectilinie, iar mişcarea circulară va fi mereu resimţită drept violentă"[74].

Este poate mai dificil de înţeles de ce afirmăm că limita unui astfel de univers este pretutindeni. Totuşi, acest fapt nu-i mai puţin evident, întrucît nu aflăm aici decît o consecinţă strictă a spaţializării corporale. Indefinirea spaţiului nu trebuie să ne tulbure, ea nu poate fi niciodată altceva decît extensiunea finitudinii ca atare. Finitul, repetat în mod indefinit, rămîne tot finit ; la fel, dacă vom urmări această evidenţă pînă la capăt, vom observa că repetiţia nu face altceva decît să sporească indefinit finitudinea, adică să o poarte înspre maximul ei. Adevărul infinitizării spaţiului este singurul adevăr al universalei limitări a unui astfel de cosmos. În măsura în care lumea este şi altceva decît spaţiu (de exemplu, la Aristotel lumea ca spaţiu este totuşi populată de suflete şi forme inteligibile), finitudinea ei spaţială, *închiderea spaţiului*, dacă vreţi, nu are decît o foarte mică importanţă : căci lumea aceasta se deschide interior infinitului. Dar cînd însăşi substanţa lumii este redusă la spaţiu, atunci este definitiv închisă în sine : mai mult chiar, se identifică nemijlocit cu limitarea însăşi. Dar, la urma urmelor, ce este spaţiul geometric astfel reificat, ce este această extensiune despre care ne vorbeşte Descartes ?[75]

Vom defini spaţiul prin exterioritate sau drept ceea ce determină modul de existenţă *partes extra parte*. În perspectiva noastră, spaţiul nu este abordat ca

---

74. Koyré, *Etude galiléennes*, p. 164.

75. *Principes de la philosophie*, II, paragraf 9-15

lucru în sine, nici ca formă *a priori* a sensibilității, ci este privit ca o *condiție de existență* care, alături de alte condiții (timpul, materia cuantificată, forma, energia sau mișcarea), afectează toate ființele și toate bucuriile care aparțin domeniului existenței corporale[76].

Pentru o astfel de ființă, a exista corporal înseamnă a fi supus condiției spațiale (precum și celorlalte condiții). Acum, pentru a ști exact în ce constă această condiție, care îi este esența, trebuie să ne întrebăm asupra felului în care afectează ea ființa corporală, care este efectul ce-l produce înlăuntrul ei. Vom spune că efectul propriu al condiției spațiale asupra ființei corporale – sau spațializarea – constă în a o face indefinit divizibilă. Divizibilă întrucît, pentru ființă, a fi sub regimul întinderii înseamnă a putea divide : doar non-întinsul este indivizibil. Și indefinit divizibilă pentru că o divizibilitate non-indefinită ar trebui să conducă la atomi spațiali, altfel spus, la unități spațiale. Iar o astfel de noțiune, care corespunde exact definiției punctului geometric este o contradicție *in terminis*, după cum rezultă din propoziția precedentă. Pentru a da un sens noțiunii de punct, ne vedem nevoiți să considerăm punctul ca *limită inaccesibilă* a divizibilității (nu spunem a diviziunii), limită pe care divizibilitatea o presupune (o pune ca atare în mod implicit), căci altfel n-ar mai fi divizibilitate, adică posibilitate permanentă de a opera separarea părților, orice parte putînd fi socotită în această operație drept o *unitate relativă* distinctă de toate celelalte. Or, noțiunea de unitate are ca fundament noțiunea de unitate absolută care, pentru spațiu, este punctul.

Se observă că noțiunea de punct este cea care „orientează”, în calitate de termen non-realizabil, operația de divizibilitate. Propriu-zis, spațiul nu este constituit din puncte, ci dintr-un singur punct *potențial omniprezent*, termen inaccesibil al oricărei divizibilități. Spațiul apare astfel ca însăși „mișcarea” prin care este vizat acest termen, tensiunea prin care divizibilitatea tinde să se apropie de punct. Dar termenul ultim este în mod necesar și principiu. Mișcarea de divizibilitate nu vizează punctul doar ca termen al ei, ci și pornește din punct, ca origine a sa ; tensiunea este în egală măsură și o ex-tensiune. Punctul-principiu este deci și limita originară potențial prezentă a oricărui proces de divizibilitate. Evident, punctul-termen și punctul-origine, ca principiu ori capăt, nu sînt unul și același punct. Dar, dacă vom considera spațiul în însuși procesul divizibilității lui, nu în originea ori în realizarea lui (non-spațială), lucrurile vor sta altfel ; punctul-origine este temporal distinct de punctul termen, căci altfel n-ar mai exista nici măcar spațiul actual. Pe de o parte, înțelegem prin aceasta că timpul este o a patra dimensiune a spațiului sau, mai general, că spațiul implică timpul drept condiție *intrinsecă* a propriei lui actualizări[77]. Timpul este în centrul mișcării de extensiune prin care spațiul se actualizează. Pe de altă parte, în

76. Pentru cele ce urmează, ne vom sprijini în special pe articolul lui René Guénon, „Les conditions de l'existence corporelle", publicat în *La Gnoze*, ianuarie 1912 și reluat în *Mélanges*, colecția „Les Essais" CXXIV, Gallimard, 1976, pp. 109-131 ; din nefericire, acest articol nu a fost încheiat. În ceea ce privește spațiul, trebuie completat cu considerațiile expuse de Guénon în *Le simbolisme de la croix, passim*, mai ales în capitolul XVI, „Rapports du point et de l'étendue", pp. 121-126.

77. Reciproca nu este adevărată : timpul nu implică spațiul sau, mai curînd – pentru că există o indeniabilă corelație între timpul fizic și spațiu – trebuie spus că există moduri ale duratei care nu implică în nici un fel spațiul. Și acesta e cazul unei categorii întregi de fenomene fizice : un sentiment, o iubire de exemplu, posedă o devenire reală, o durată și un

măsura în care vom considera spațiul în actualitatea lui, sau mai curînd în actualizarea sa (căci spațiul *nu poate fi* niciodată perfect actualizat), omniprezența potențială a punctului unic face loc indefinitei exteriorități a oricărui punct în raport cu toate celelalte, adică indefinitei multiplicități potențiale a tuturor punctelor ce se limitează reciproc. Căci a te situa în exterioritatea unui lucru înseamnă în mod necesar a-l limita. În spațializarea oricărui punct se află limita tuturor punctelor și orice punct este limitat de toate celelalte. Deci în spațiu nu există decît limitare : spațiul este suma tuturor limitărilor reciproce ale tuturor punctelor. El este cu adevărat limitarea ca atare : din punct de vedere ontologic, pentru o realitate oarecare, el constituie limitarea ultimă, dincolo de care nu mai există nimic. Pentru un corp, a fi în spațiu înseamnă a participa la această exterioritate : spațialitatea unui corp înseamnă că orice punct al acelui corp este *distant* față de orice alt punct al corpului și că însuși corpul – pe care-l putem asimila unui punct în virtutea unității relative pe care i-o conferă forma – este distant față de toate celelalte corpuri ale lumii. Prin aceasta, corpul este limitat ontologic în însăși substanța lui, nu numai ca o formă ce se desprinde de pe un fundal. A identifica corpul cu spațiul înseamnă a-l identifica cu propria lui limită omniprezentă.

Deschiderea spațiului cosmic nu trebuie să ne sperie, impunîndu-ne imaginea unei creșteri, a unei lărgiri a lumii, ce s-ar succeda reprezentării unui univers zgribulit, închis asupră-și. Această pretinsă lărgire este în fapt o aneantizare. Într-un anumit sens, nu-i decît proiecție culturală a spațializării realității fizice. Căci întreaga noastră analiză pune în lumină o concepție dinamică asupra spațiului. Spațiul în chiar natura lui, în structura lui „internă”, dacă putem spune astfel, este o spațiere, o *explozie cvasi-realizată*. „Cvasi” pentru că o explozie absolută echivalează cu neantul, spațiul aneantizîndu-se astfel în propria-i realizare. Deci spațiul este, prin natura sa, extensiune, ba chiar expansiune[78]. Expansiunea constitutivă a spațiului este cea care, în urma reducerii la întindere

ritm propriu (cum a arătat-o admirabil Proust) care nu necesită, prin ele însele, nici o spațialitate. În schimb, dacă vom considera timpul fizic, va trebui să spunem că spațiul este un fel de a patra dimensiune, *extrinsecă*, a timpului, o posibilitate pe care timpul o află în sine (în stare non-spațială) și care se realizează ca un reziduu pe care îl lasă în urmă așa cum păianjenul își țese pînza. Din această perspectivă, timpul se transformă în spațiu. Timpul împlinit este spațiu în întregime realizat, succesiunea transformată în simultaneitate. Și atunci, punctul nu va mai fi aici prezent într-o manieră doar potențială. Totuși, omniprezența actuală nu mai este cea a punctului. Ea este explozie, pur și simplu, realizată în chip contradictoriu. Nu mai există punct. Acesta este deci și sfîrșitul spațiului care implică, după cum am văzut, abaterea temporală (infinitezimală) a punctului de origine de punctul-termen. Abolirea abaterii temporale (în simultaneitatea pură) duce deci la abolirea spațiului. Sfîrșitul timpului (înțeles drept condiție de existență a ființelor corporale) este, de asemenea, și sfîrșitul spațiului.

78. Aceste considerații, pur filosofice, se acordă – cel puțin într-un anumit sens – cu concluziile einsteiniene. Dar nici măcar aici nu putem vorbi despre o *mărire* a universului (cum o demonstrează *red-shift* sau deplasarea către roșu a liniei galbene a sodiumului interpretată, în funcție de efectul Doppler-Fizeau, ca o mărturie a mișcării radiale a stelelor) decît într-un sens relativ, căci nu există nici un spațiu absolut în raport cu care am putea măsura mărimea universului. Acestea fiind spuse, expunerea noastră conduce la noțiunea unui spațiu cosmic, funcție a procesului temporal, căruia îi este un fel de mod terminal. Astfel interpretăm noi *red-shift* și constanta lui Hubble, anume drept urma dinamismului de

şi la realitatea corporală, se proiectează cultural, în cel de-al XVII-lea secol, în forma unei infinite creşteri. Cu toate acestea, am putea reproşa concepţiei dinamice faptul observabil al stabilităţii formelor corporale : în general, corpurile nu explodează. Dar tocmai aceasta ar urma să se întîmple cu ele dacă ar fi fost constituite doar din întindere, după cum voia Descartes. Căci dacă vom considera condiţia spaţială nu într-atît întrucît ea afectează un corp care îi conferă, într-adevăr, întreaga ei realitate, ci oarecum în ea însăşi, vom vedea că nu mai apare ca exterioritate, distanţare, împrăştiere. Corpurile nu explodează pentru că sînt, într-un anumit sens, „reţinute din interior", pentru că mişcarea lor de expansiune este „frînată" sau împiedicată de unitatea trans-spaţială a esenţei lor. Aşa cum vom observa cînd vom aborda ontologia simbolului, „cepul" fundamental care asigură realitatea substanţială a unei fiinţe corporale, consistenţa ei ontologică, nu va putea fi în spaţiu pentru că acesta, considerat ca atare, este dispersiune pură, indefinită divizibilitate[79].

Am reuşit oare să îndepărtăm toate obiecţiile ? Sigur că nu, pentru că rămîne evidenţa mentală a indefinităţii spaţiului geometric, ce pare a fi absolut indispensabilă. Mă veţi întreba dacă nu am nevoie de un spaţiu vid pentru a-mi „instala" acolo explozia spaţială. De fapt, aici este cea mai subtilă capcană a problemei spaţiului : întotdeauna *spaţiul pare a-şi presupune spaţiul*. Să încercăm să generăm spaţiul. Pornim de la non-spaţial, de la non-întindere, de la punct, de exemplu, îl desfăşurăm şi deplasăm, iar în final ne dăm seama că această deplasare presupune exact existenţa a ceea ce doream iniţial să generăm. Vorbim despre întinderea lumii, despre spaţiul cosmic, şi situăm inconştient acest spaţiu într-un spaţiu mai mare. Vorbim despre un univers în expansiune şi nimic nu ne împiedică să ne închipuim un spaţiu pre-existent graţie căruia expansiunea este posibilă. Or, este adevărat că spaţiul pur, izotrop, perfect vid, este condiţia de posibilitate a spaţiului ca dinamică extensivă, exterioritate pe cale de realizare. Dar aceasta este o condiţie pasivă.

Este chiar pasivitatea prin excelenţă. Şi cine spune condiţie pasivă, spune condiţia inseparabilă de condiţia activă. În acelaşi fel în care la Aristotel materia n-ar putea exista fără formă, nici spaţiu vid, static, nu poate fi izolat de spaţiul – expansiune. Şi totuşi, tocmai asta facem cînd gîndim geometric spaţiul. Îl

---

exteriorizare a spaţiului. Asta nu înseamna ca universul în expansiune ocupă mai mult spaţiu, că se dilată *în* spaţiu, ci mai curînd că lumina, ca şi cum ar marturisi despre *red-shift*, traversînd spaţiul, suferă acest dinamism centrifug şi îl exprimă în felul ei, printr-o modificare a lungimii de undă.

79. Cele mai subtile analize ale fizicii moderne conduc chiar la o paradoxală răsturnare a concepţiilor obişnuite : nu separarea sau distanţa dintre două puncte este primă şi evidentă, deci nu explicarea eventualei corelaţii dintre cele două puncte ci, din contră, „inseparabilitatea" devine „principiu" iar distanţa, sau îndepartarea constituie problema : „distanţa nu *este* în mod intrinsec, între cutare şi cutare elemente ale realităţii independente. Într-o manieră oarecare, noi sîntem cei care o punem ca atare între cutare şi cutare elemente ale *realităţii empirice* sau, altfel spus, ale *imaginii* realităţii pe care noi o construim pentru uzul şi schimburile noastre." Bernard d'Espagnat, *A la recherche du réel*, Gauthier-Villars, 1979, p. 46. Această lucrare poate ridica o serie de critici, mai ales datorită caracterului cam sumar (după părerea noastră) al anumitor consideraţii filosofice (şi ce va fi trebuind să gîndească un fizician despre propriile noastre încercări ştiinţifice !). Dar toate acestea nu vor putea discredita teza sa fundamentală : realitatea obiectiva nu este de natura materială.

„realizăm" în chip conceptual, adică îl separăm de ceea ce-i este condiţie şi în raport cu care capătă sens. Săvîrşim prin gîndire mişcarea constitutivă de distanţare, de divizibilitate indefinită a spaţiului, îl desfăşurăm dintr-o dată în totala şi absoluta lui exterioritate, uitînd că astfel el va fi o contradicţie pură şi simplă, că exterioritatea sa nu poate fi decît relativă, cea a unei părţi în raport cu o alta ; în realitate deci, adevărata condiţie de posibilitate a spaţiului este existenţa potenţială a punctului-limită, care este „partea" prin excelenţă, termenul absolut, singurul în raport cu care poate exista o relaţie, singurul în raport cu care totul e relaţie. De altfel, este inevitabil să se întîmple astfel, pentru că există o legătură aparte între activitatea gînditoare şi întinderea geometrică. La urma urmelor, a gîndi înseamnă a gîndi posibilitatea, cel puţin în mod implicit, întrucît posibilitatea pură este de neconceput[80]. A gîndi spaţiul înseamnă a gîndi posibilitatea spaţiului. Dar pe de altă parte, spaţiul însuşi, astfel conceput, nu-i altceva decît ideea purei posibilităţi corporale : *posibilitatea spaţiului este spaţiul posibilităţii*, de vreme ce spaţiul geometric este ideea de conţinător pur, universal, neutru, izotrop, în care toate corpurile sînt posibile : este mediul de posibilitate a corpurilor. Un astfel de „spaţiu" este ca o proiecţie obiectivată a capacităţii conceptive de a se gîndi pe sine. Geometria conferă acestui spaţiu „conceptibil" un fel de consistenţă obiectivă datorită rigurozităţii relaţiilor pe care ea le determină. În realitate, însă, spaţiul este mai mult „conceptibil" decît spaţial : spaţialitatea, extensiunea lui indefinită, este o consecinţă sau o trans-punere a ideii înseşi de posibilitate pură, adică nu de posibilitate de ceva, ci posibilitate de orice, deci absenţa oricărei determinaţii. Desigur, îi putem da un sens metaforic, anume pe deplin „realist", văzînd în ea simbolul Posibilităţii universale (Guénon) sau al Infinitului (Schuon), fapt ce ne-ar trimite oarecum la spaţiul increat al Kabbalei şi, bineînţeles, la doctrinele lui Bradwardine, Henry More sau Newton. Pentru că inteligenţa noastră nu poate concepe nimic în afara acestei Posibilităţi universale care este, de asemenea, şi Imaculata Concepţie[81], ea îi va capta în mod necesar reflexul în toate elementele pe care la va cunoaşte. Dar va înţelege şi că Posibilitatea nu este universală decît în Universal şi-n

---

80. De exemplu, noi nu putem gîndi cu adevărat conceptul de cerc pătrat, îl putem doar numi. Dacă ni se va obiecta că îl gîndim totuşi într-o anume manieră, de vreme ce vorbim despre el, vom răspunde că nu-l gîndim în el însuşi, ci gîndim doar imposibilitatea lui. Şi dacă ni se va obiecta atunci că ne contrazicem, pentru că am spus că imposibilitatea e de neconceput, vom atrage atenţia că există o diferenţă între imposibilitate în sens absolut – care este de neconceput – şi imposibilitate relativă, care este imposibilitate *de* ceva. Imposibilitatea relativă poate fi concepută pentru că în realitate ea nu-i decît gîndirea a două posibilităţi care se exclud reciproc. Discuţia aceasta dovedeşte că nu gîndim pozitiv sau real decît posibilul. Şi e atît de adevărat, încît conceptul cuprinde în sine propria posibilitate într-o manieră în general implicită : noi gîndim conceptul direct în el însuşi. Posibilitatea ca atare nu este explicit concepută decît în reflecţia asupra eventualei imposibilităţi a ceea ce gîndim. Imposibilitatea aceasta însă nu-i totdeauna uşor de sesizat. Şi aici e principala cauză a erorilor noastre. Ea ţine tocmai de faptul că gîndirea gîndeşte, întotdeauna, direct şi spontan, ceea ce ea gîndeşte ca fiind posibil. Dar ceea ce este în fapt nu corespunde de fiecare dată la ceea ce este de drept. Totuşi, nu trebuie să aducem acuze gîndirii, care de altfel nici n-ar şti să gîndească „în afara" posibilităţii, după cum nici ochiul n-ar putea vedea drept ceea ce frînge lumina refractată. De unde, pentru gîndire, necesitatea unui examen critic : singura gîndire vinovată este gîndirea leneşă sau aroganta.

81. Am expus metafizica „Imaculatei Concepţii" (într-un limbaj mai curînd teologic) în *La Charité profanée*, pp. 341-352.

Absolut, dincolo de orice determinaţii şi chiar dincolo de prima dintre toate, determinaţia ontologică (sau gradul Fiinţei pure), acolo unde interioritatea radicală este identică cu exterioritatea perfectă, unde *Atma* se identifică cu *Brahma*. În afara acestui Neant suprem, a Supra-esenţei ierarhice, orice posibilitate este relativă. Este doar posibilitate de ceva, neputînd fi separată decît abstract de lucrul a cărui posibilitate este. Altfel spus, fizic vorbind, spaţiul nu este un conţinător pentru corpuri.

Prea uşor ne imaginăm corpurile ca puncte non-întinse, pătrunzînd în spaţiu pentru a se desfăşura, ca şi cum spaţiul le-ar oferi tocmai posibilitatea de desfăşurare. Dar corpurile nu sînt în spaţiu asemenea conţinutului unui conţinător. Corpurile sînt *spaţiale*, sau mai bine spus sînt afectate de condiţia spaţială, iar spaţialitatea proprie corpurilor este cea care le conferă capacitatea de a fi primite ca atare în spaţiu. Spaţiul apare ca posibilitate tocmai în măsura în care corpurile sînt spaţiale, nicidecum invers. Şi nu posibilitatea spaţială dă socoteală de substanţialitatea corpurilor, întrucît ea nu există ca atare decît în măsura în care nu este nimic. Or, după cum se ştie : *nihilo nihil fit*[82].

Acestea sînt consideraţiile care ne-au permis să sesizăm adevărata semnificaţie a infinitizării cosmosului la începutul celui de-al XVII-lea secol şi să justificăm cele spuse de noi în ceea ce priveşte indefinita sa limitare. Conceptul de limitare indefinită sau universală este cel ce ne-a permis, paradoxal, să dăm seama şi de aparenta creştere a spaţiului cosmic, şi de sentimentul *carceral* ce invadase spiritele şi inimile oamenilor acelor timpuri. Şi să repetăm următorul fapt ce poartă în sine esenţa mutaţiei culturale săvîrşită în sufletul european : ilimitarea sau *deschiderea* spaţiului cosmic este fundamental corelativă reducerii lumii la întinderea geometrică, adică *închiderii* ei ontologice. Invers, după cum am stabilit, închiderea spaţială a lumii antice şi medievale este corelată unei ilimitări ontologice, pentru că ordinea lucrurilor este misterios alipită ordinii divine pe care o simbolizează. Această ilimitare intrinsecă a lumii este în consonanţă cu *profunzimea* vieţii umane. Căci dintotdeauna viaţa omului se desfăşoară într-un univers deopotrivă finit şi infinit, niciodată însă într-un spaţiu ilimitat şi exterior. Viaţa este finitistă, ea necesită un cadru, un mediu, un

82. La nivelul relativului, trebuie să spunem : acesta *este*, deci acesta este *posibil* ; căci noi nu cunoaştem posibilitatea unui lucru, adică structura sa inteligibilă, „logica", non-contradicţia sa, decît pornind de la realitatea lui. La nivelul Absolutului însă, trebuie spus : acesta este posibil, deci acesta este (fără a mai specifica modul de a fi) pentru că, *in divinis*, tot ceea ce este posibil este real (dar nu întreg posibilul este „realizat" în relativ, căci aceasta n-ar putea epuiza Posibilitatea universală : în Dumnezeu există mai multe lucruri decît ar putea conţine Cerul şi Pămîntul). Astfel, perspectiva posibilului, deci a cunoaşterii, o depăşeşte pe aceea a fiinţei, de vreme ce Dumnezeu se identifică cu Posibilitatea universală care, pentru a fi absolută, implică depăşirea unei contradicţii concepută într-o manieră ontologică simplă. Altfel spus, posibilul este non-contradictoriul. Şi non-contradictoriul însă poate fi interpretat în două moduri : ontologic şi supra-ontologic. Prima interpretare : este imposibil ca un lucru să fie şi să nu fie ; fiinţa este, nefiinţa nu este. A doua interpretare, supra-ontologică : Posibilitatea absolută este Non-contradicţia absolută, adică este Non-contradicţia unei Realităţi ce nu poate fi contrazisă prin nimic sau, încă, a unei Realităţi căreia nimic nu i se poate contra-pune ; deci Ea include în sine propria-i contradicţie sau, mai mult, se sustrage oricărei opoziţii pentru că se sustrage oricărei *poziţii* şi mai ales primeia dintre toate, poziţia sau afirmaţia ontologică.

Umwelt, o nişă ecologică, o matrice, un paradis. În acelaşi timp, însă, ea adaugă acestui tri-dimensional închis (simbolizat de crucea în care se ordonează fluviile din grădina Edenului), o a patra dimensiune, singura ce va fi infinită sau cvasi-infinită : profunzimea eternă, non-figurabilă geometric, prezenţa ascunsă a fundalului lumii în toate lucrurile acestei lumi, ce-şi prelungesc astfel fiinţa lor secretă înspre Fiinţa infinită. Ştiinţa galileană poate să ofere mult şi bine privirilor noastre beţia unei nelimitate întinderi, căci subconştientul colectiv nu se lasă amăgit. El resimte deschiderea drept o pierdere, iar creşterea – drept o nălucire. Cînd voieşte să rostească aceste întîmplări, limbajul capătă chip mincinos : nu vorbeam odinioară cu un entuziasm, astăzi dement, despre „cucerirea spaţiului" ? Ca şi cum spaţiul ar putea fi „cucerit" ! Din contra, orice mişcare înspre indefinit ne leagă din ce în ce mai „strîns" finitudinii noastre, nefăcînd decît să accentueze iremediabila disproporţie, nu cea a fiinţei înseşi, ci cea dintre demersul nostru şi scopul, pe care-l vizăm. Cucerirea spaţială nu înseamnă cine ştie ce cîştig pentru omenire. Ci este (dincolo de utilitatea ei tehnică ori militară) o mare înfrîngere, cum sînt toate acţiunile zadarnice. Căci omul, în realitatea lui spirituală, este mai mare decît spaţiul, iar pentru a-l învinge îi este de ajuns să intre în el însuşi. Dar pierde secretul căii interioare din clipa-n care pretinde că înfruntă exterioritatea universului. Pentru că atunci ea este cea care-l cucereşte definitiv.

Secţiunea 4 – Un univers fără cauzalitate semantică

Analiza efectelor revoluţiei cosmologice nu va fi completă dacă nu ne vom opri şi asupra cazului unui contemporan al lui Galilei despre care am spus cîte ceva şi pînă acum : ne gîndim la Johann Kepler[83]. Simbolismul cosmic s-a dovedit a fi miza ascunsă a afacerii Galilei ; într-atît de bine ascunsă, încît pare a nu juca nici un rol în asalturile evidente ale noii fizici asupra filosofiei aristotelice. Dar nu-i nimic uluitor, deoarece, aşa cum am arătat, amîndouă sînt, în principiu, străine simbolismului. Dat fiind acest context, n-am privilegiat cumva o anumită orientare a istoriei culturale a Occidentului în detrimentul alteia, contemporană cu cea precedentă, şi care necesita tot atîta atenţie, anume direcţia care merge de la epistema magico-simbolică a Renaşterii pînă la astronomia ştiinţifico-astrologică a lui Kepler ? Or, s-ar părea că această revoluţie nu prezintă aceleaşi caractere cu precedenta ; progresul ştiinţific, mai ales, nu pare a se fi opus mentalităţii simbolice, ci mai degrabă din contră. În timpul în care asistăm la manifestarea unui puternic curent magico-simbolic a cărui epistemă este în întregime bazată pe asemănarea „formelor care îşi pun semnătura cu formele semnate"[84], ca reacţie împotriva conceptualismului aristotelic, în acelaşi timp, deci, constatăm şi o formidabilă curiozitate pentru „Cartea Naturii" aşezată, se spune, deasupra Cărţii Revelaţiei[85] şi care generează progresul cunoştinţelor într-o mulţime de domenii. În aceste condiţii mai putem

83. Kepler, născut în 1571, are şapte ani mai puţin decît Galilei şi moare în 1630, cu doisprezece ani înaintea acestuia.

84. M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 44.

85. Acesta este gîndul lui Ernst Bloch, din studiul său *La Philosophie de la Renaissance* (1972), tradus în franceza de P. Kamnitzer şi publicat de Payot în 1974, p. 130. În realitate, lucrarea dezamăgeşte, autorul uitînd că este deja un loc comun compararea lumii cu o carte

păstra oare aceleaşi concluzii ca şi pînă acum ? Credem că da. Şi dorim să stabilim acest lucru analizînd mai întîi atitudinea lui J.Kepler faţă de etiologia care pune în joc astrologia predecesorilor săi, pentru a supune mai apoi analizei concepţia renascentistă asupra cunoaşterii, aşa cum ne-o prezintă Foucault în cel de-al doilea capitol al lucrării *Les mots et les choses*.

Atitudinea lui Kepler a fost studiată în profunzime de Gérard Simon, în *Kepler. Astronome astrologue*[86], lucrare extrem de critică în ceea ce priveşte astrologia tradiţională şi raţionamentele considerate de Matematicianul Imperial drept superstiţii. Or, şi aici aflăm o primă confirmare a tezelor noastre, refuzul astrologiei faţă de etiologie fiind absolut independent de revoluţia coperniciană : „S-a afirmat adeseori că teoria coperniciană este cea care a distrus astrologia, suprimînd privilegiul absolut al situării Pămîntului în raport cu celelalte astre : cînd Pămîntul devine o planetă ca oricare alta, nu mai putem considera cerul ordonat în funcţie de centrul lumii. Iar consecinţa aceasta este repede observabilă : ne temem că ea dezvăluie şi o raţionalizare retrospectivă a istoriei."[87] În realitate, în joc este o anumită concepţie asupra cauzalităţii, tocmai cea care implică simbolismul sacru înţeles în sens integral, şi anume cea numită de noi cauzalitate semantică[88]. Remarca de faţă va fi suficientă pentru a demonstra, dacă mai era nevoie de demonstraţie, că de fapt criza majoră ce a zguduit atunci cultura occidentală şi care îşi prelungeşte efectele pînă în ziua de azi este o criză a semnului simbolic. Căci Kepler nu se situează deloc în afara epistemei astrologice. Această cunoaştere, care în ochii lui Galilei este lovită de o iremediabilă nulitate, este pentru Kepler un lucru eminamente serios şi cît se poate de real. Galilei, spirit cu adevărat modern, mai curînd ignoră simbolismul decît îl combate. Nu la fel se întîmplă cu Kepler : el crede profund şi fără reticenţe în astrologie, iar terenul pe care consideră necesar să se situeze este tocmai acela stăpînit în mod integral de simbolistica tradiţională. Deci la ea se

---

şi că imaginea a fost mult folosită de cei mai mari dintre doctorii Evului Mediu. De origine origeniană (în ceea ce priveşte creştinismul, *De principiis*, IV, 17) vom regasi această imagine la Ioan Scotus care ne învaţa ca „Lumina eterna se reveleaza ea însaşi lumii în două feluri : prin Scriptură şi prin creaţie" (*Homélie sur le prologue de Saint Jean*, XI, 20-25 ; S.C. 151, pp. 254-256). Scriptura pentru care „spiritul uman a fost facut şi de care nu ar fi avut nevoie daca n-ar fi pacatuit." (*Super Hierarchiam caelestem*, 1.III ; P. L. vol. CXXII, col. 146 C). O aflăm apoi reluată de Victorieni, pentru care lumea „este asemenea unei cărţi scrise de degetul lui Dumnezeu" (*Didascalion*, 1.VII, c. 4 ; P. L., vol. CLXXVI, 814) şi continuă, fără întrerupere, pîna în zilele noastre (H. de Lubac, *Histoire de l'exégèse médiévale*, vol. I, p. 121 sq.) Celor spuse, trebuie sa le adaugam exemplele oferite de literatura universală, în special cea a Islamului. Vom cita numai un text al lui Mohyiddîn ibn'Arabî extras din *Futûhtul-Mekkiyah* (*Révélations mecquoises*) : „Universul este o carte imensa. Caracterele ei sînt, în principiu, scrise toate cu o aceeaşi cerneala şi transcrise de pana divină pe Tabla eternă ; toate sînt transcrise simultan, fiind indivizibile ; de aceea fenomenele divine esenţiale ascunse în „secretul secretelor" şi-au luat numele de „litere transcendente". Şi aceste litere transcendente, adica toate creaturile, dupa ce au fost virtual condensate în omniscienţa divină, au coborît, prin suflarea divina, în liniile inferioare, alcatuind şi formînd Universul manifestat." (după traducerea lui R. Guénon, *Le symbolisme de la croix*, Vega, p. 111)

86. „Bibliothèque des sciences hummaines", Gallimard, 1979, 488 p.

87. Ibidem, p. 94

88. *supra*., cap. I, art. 1 *Problema cauzalităţii semantice*.

va raporta în chip direct, dar tocmai în ea Kepler nu mai crede. Ceea ce refuză el este eficacitatea unei semnificaţii, adică etiologia care pune între semne o relaţie de cauzalitate, exact în măsura în care sînt semne. Dacă Kepler nu crede, nu crede pentru că nu mai înţelege. Modul de acţiune al unei constelaţii asupra indivizilor supuşi ei nu este prin nimic dependent de semnele constelaţiei, care nu-i exprimă deloc natura şi care n-ar putea în nici un chip să îndreptăţească un efect ori altul.

O astfel de cauzalitate semantică este totuşi inima simbolisticii tradiţionale. Iar lucrul acesta trebuie bine înţeles. Căci ar ţine desigur de superstiţie, în sensul etimologic al termenului, cum spune Guénon, să atribui eficacitate unui semn redus la el însuşi şi despărţit de rădăcina sa ontologică, să doreşti să produci efecte reale printr-o simplă manipulare semiotică : ar fi ca şi cum ţi-ai imagina că poţi modifica temperatura acţionînd asupra termometrului. Nu aşa stau lucrurile cu adevăratul simbol care realizează identitatea funciară a semnificantului cu referentul sau, altfel spus, care semnifică prin prezentificare. Astfel, forma semnului nu este eficientă prin ea însăşi, ci în virtutea prezenţei referentului pe care ea îl realizează, exprimîndu-l şi semnificîndu-l în acelaşi timp. Forma simbolică ce marchează şi consacră tradiţia, această formă pîndită de inteligenţa hermeneutică drept simplu cuvînt al unui discurs printre alte discursuri, nu este, nu va fi niciodată pentru simbolistica tradiţională „simplu cuvînt" ; căci altfel ar fi absurd să atribuim unei simple denominaţii sau oricărei alte mărci simbolice (culoare, materie etc.), o putere oarecare. Adevărata formă este întotdeauna expresia necesară a unei naturi. Între semnificantul simbolic şi referent există sensul, care-i unifică întrucît este identitatea lor comună, depăşind orice grad ontologic determinat. Între cuvinte şi lucruri există referentul inteligibil, arhetipul în care rezidă adevăratul temei al cauzalităţii semantice, adică Verbul divin care este Autorul atît al unora, cît şi al celorlalte, atît al simbolisticilor tradiţionale, cît şi al lumilor. De aceea nu e deloc indiferent că apa este materia botezului, că forma baptisteriului este octogonală, că principala culoare în Islam e verdele iar cutare constelaţie este desemnată printr-un anume nume, etc. În această perspectivă putem spune că totul este semn şi toate semnele se fac „semne ale înţelegerii". În realitate, universul simbolic, mitocosmosul tradiţional, este *forma inteligibilă ce transpare prin toate formele sensibile* ; raporturile de cauzalitate se petrec, în adevăr, între esenţă şi esenţă, fiind *raporturi de comprehensiune*. Tocmai această scînteiere inteligibilă subiacentă cosmosului n-o mai poate sesiza Johann Kepler şi de aceea doreşte s-o înlocuiască atît cu o *semantică* pur matematică (ce poate fi raţional controlabilă) cît şi cu o *cauzalitate* pur fizică (deşi nu în mod necesar materială, întrucît poate fi şi psihică). „Este clar, scrie el, că semnele zodiacale au primit nume de elemente[89] doar pe temeiul unor invenţii arbitrare ; în realitate, însă, nu există nici o înrudire specială între ele şi elementele ce le-au servit drept nume."[90] „De aceea, argumentează G. Simon, argumentele tehnice datorate revoluţiei coperniciene îşi află un atît de mic spaţiu în critica lui : mutaţia nu se efectuează la

---

89. Cele douăsprezece semne ale zodiacului sînt repartizate, în ordine, celor patru elemente, după cum urmeaza : foc, pamînt, aer, apa, etc.

90. *Sur l'étoile nouvelle*, vol. I, p. 179

acest nivel. Discuția vizează ceva mai profund : originea și valoare cuvintelor. Este vorba de a ști dacă cuvintele sînt sau nu conforme lucrurilor : dacă există o similitudine între înfățișarea constelațiilor, animalul pe care-l evocă și numele ce le desemnează."[91] Evident, pentru Kepler răspunsul era negativ, el decurgînd din necesitatea de a căuta o cauzalitate propriu-zis „fizică" a influenței de fapt exercitată de constelații asupra Pămîntului oamenilor. După spusa lui G.Simon, el înțelege să înlocuiască „astrologia semnului" cu o „astrologie a cauzei".[92] Dar încercarea dovedește clar că J. Kepler nu mai înțelege ce-ar putea fi o cauzalitate pur semantică, adică cea în conformitate cu care unitatea Principiului se reflectă în creație, rezultînd o corespondență analogică între toate gradele de realitate, în virtutea căreia orice grad de realitate poate fi considerat ca o expresie a gradelor superioare, deci ca un sistem de lectură ce permite descifrarea lor. Din acest punct de vedere astrologia este o logică a astrelor. Preeminența acestei logici, a acestui sistem de scriere, vine din extrema îndepărtare a elementelor lui semiotice ; îndepărtare care, reducîndu-le la esențial, conferă formelor și relațiilor lor un maximum de simplitate și claritate : text cosmic eminamente lizibil și universal. Aceasta fiind natura veritabilă a astrologiei tradiționale, nu este cazul să spunem despre ea, asemenea lui G.Simon, că închide o circularitate semn-cauză : în astrologia pe care o combate Kepler, afirmă el, astrul este semn pentru că este cauză, și cauză pentru că este semn[93]. Nu este însă adevărat. În realitate, cea de-a doua relație o normează și o întemeiază pe cea dintîi, ceea ce înseamnă de fapt că orice cauzalitate (nu doar cauzalitatea astrologică) se reduce la o cauzalitate semantică.

Ultima remarcă ne poartă direct înspre cel de-al doilea punct pe care dorim să-l abordăm și care întemeiază epistema Renașterii. Trebuie să observăm că perspectiva astrologică este atît de elevată, încît se sustrage comprehensiunii comune, iar cauzalitatea semantică tinde întotdeauna să se degradeze la un vulgar determinism fizic. Degradare care nu este nici ea nouă. Chiar Plotin se simțea obligat să ne aducă aminte că „mișcarea astrelor anunță evenimente viitoare, dar nu le produce, așa cum se crede adeseori (...) Astrele se înscriu în fiece clipă pe cer, ca un fel de litere (...) ; prin urmare, pe lîngă multe alte funcții, ele au și puterea de a semnifica. În univers, toate se petrec ca și cu un animal ale cărui părți le putem cunoaște pe rînd, grație unității principiului lui."[94] Or, coruperea astrologiei de către stoici, vizată aici de Plotin, se regăsește, mult accentuată la sfîrșitul Evului Mediu. Semantismul platonician[95] al cosmosului fiind progresiv înlocuit de fizicismul lui Aristotel, s-a ajuns pînă acolo încît nu mai putem concepe cauzalitatea astrală decît în mod fizicist, fie chiar cu prețul unei etiologii destul de fantastice. Tendința se va accentua în timpul celui de-al XVI-lea secol. Este extrem de semnificativ să observăm că un maestru atît de competent ca Paracelsus simte nevoia de a protesta contra unei astfel de concepții, încercînd să repună în drepturi doctrina tradițională. În corp nu se

91. G. Simon, *Kepler...*, p. 102
92. *Ibidem*, p. 125
93. *Ibidem*, p. 124
94. *Ennéade* II, 3 – *De l'influence des astres*, paragraf 7, trad. Bréhier, vol. II, p. 33
95. Spune Plotin (*Ibidem*, p. 34) : „Totul este încarcat de semne. A fi savant înseamna a cunoaște un lucru dintr-un alt lucru."

imprimă și nici nu acționează vreun influx astral : „Nu se imprimă nimic, nici un *astrum necessitans*, nici un *astrum gubernans*, nici un *astrum inclinans* ..."[96] „Puterea astrelor" nu este altceva decît legătura de analogie constitutivă (microcosmos-macrocosmos) care le alipește ființei umane : „Astfel este conjuncția între cer și om... Există un firmament dublu, unul în cer iar celălalt în fiece corp ; ele sînt legate prin concordanță mutuală, nu printr-o unilaterală dependență a corpului față de firmament."[97] De aceea cerul, prezentîndu-se ca un fel de portret al omului, exprimă mai curînd o „profeție" a omului, neacționînd cauzal asupra lui.[98]

În această perspectivă, sîntem în situația de a fi nevoiți să considerăm *epistema* similitudinii și analogiei, prin care Michel Foucault a încercat să definească concepția renascentistă a cunoașterii, mai curînd drept o resurgență platoniciană, deci anti-aristotelică, a unui curent extrem de vechi, o ultimă zvîcnire înainte de dispariția lui aproape totală sau de marginalizarea radicală operată de știința galileană. Departe de a constitui o *epistemă* precisă și stabilă, acest desfrîu al analogiilor reprezintă cîntecul de lebădă al unei epoci culturale în plină transformare. Cît despre rest, dacă va trebui să acceptăm o astfel de definiție, nu *epistema* Renașterii va fi caracterizată în acest mod, ci *epistema întregii omeniri pre-galileene*, oricîte grade diverse ar comporta ea. Se va aplica la fel de bine și vastelor sisteme de corespondențe care se desfășoară în *Upanișade*, precum și legăturilor simbolice stabilite de *La clef de Meliton de Sarde* (*Cheia lui Meliton din Sardes*), de Honorius Augustodunensis în *Gemma animae*, ori de Durand de Mende în *Rationnal*.

În ceea ce ne privește, vom spune că Renașterea este în primul rînd o des-ocultare masivă a doctrinelor de natură mai curînd esoterică : asistăm la publicarea multor lucrări – al căror model este *De occulta philosophia*, a lui Cornelius Agrippa von Nettesheim[99] – ce are drept subiect o cunoaștere nu numai misterioasă în sine, în natura ei proprie, ci încă ascunsă mulțimii neinițiate, după cele două sensuri ale termenului „ocult". Totuși, această des-ocultare se cere bine înțeleasă. Să remarcăm că există un paradox în faptul de a face public ceea ce prin chiar natura sa trebuie să rămînă necunoscut, și a declara totodată *în mod deschis* că o filosofie este *ocultă*. De fapt, cunoașterea ascunsă este oarecum constrînsă, din cauza progresivei schimbări a epistemei, să se dezvăluie ca atare tocmai în măsura în care evoluția culturală o va marginaliza definitiv. În realitate, Renașterea este perioada în care cultura occidentală se „debarasează" de „impuritățile ei ezoterice", deci perioada în care acestea, asemenea coșurilor pe un obraz, apar în cel mai vizibil mod. Însă aparența nu trebuie să ne amăgească : țesutul epistemic care se constituie dedesubtul ei este cel al raționalizării matematice. În același timp, aceeași cunoaștere ezoterică era mult mai greu de reperat în cursul perioadei precedente,

96. *Fragmenta medica. Fragmenta ad Paramirum de V Entibus referenda. De Ente astrali*; citat după Walter Pagel, *Paracelse. Introduction à la médecine philosophique de la Renaissance*, Ed. Arthaud, trad. Michel Deutsch, 1963, p. 78.
97. W. Pagel, *op. cit.*, p. 78 (traducere modificată)
98. *Opus Paramirum*, cartea II, cap. 7 ; W. Pagel, *op. cit.*, p. 79.
99. Ed. traditionnelles, 4 vol., 1979. Jean Servier a alcatuit o traducere comentată, în 3 vol., editată de Berg International (1983).

întrucît făcea parte, mult mai mult decît s-a spus, din cultura „oficială" şi era atît de bine încorporată ei încît nu este întotdeauna uşor de sesizat[100]. Astfel, pentru a nu cita decît cel mai ilustru caz, reputaţia de magician a Sfîntului Albert cel Mare îşi află îndreptăţirea în importanţa excepţională pe care Maestrul însuşi o atribuia tradiţiei hermetice, în persoana „fondatorului" ei eponim : Hermes Trismegistul[101].

Vom face în continuare cea de-a doua remarcă asupra epistemei Renaşterii : raportul strîns pe care tradiţiile ezoterice îl păstrează cu religia şi teologia le menţin într-o sferă propriu-zis spirituală. Pentru Albert cel Mare, intelectul hermetic este principiul de deificare întrucît, după spusa lui Hermes, („*pater philosophorum*", cum îl numeşte Albert), în deplin acord cu Sfintele Scripturi, el este „divinul din noi"[102]. În timp ce marginalizarea aceloraşi tradiţii, în epoca Renaşterii, îndepărtîndu-le de tradiţia spirituală creştină, le poartă înspre pierderea parţială a caracterului lor supranatural, expunîndu-le pericolului impregnării cu *naturalismul vitalist* ambiant ; doctrinele hermetice, alchimice, kabbalistice, astrologice etc., se degradează şi ele într-o vulgară *magia naturalis*. Pentru Albert cel Mare, singur omul îndumnezeit, cel care „trăieşte conform intelectului divin", „după cum Hermes însuşi mărturiseşte", printr-o lungă asceză ce-l poartă spre punctul culminant al spiritului (*perseverante homine in mentis culmine*) devine stăpîn al lumii (*gubernator*), transmută corpurile (*agit ad corporum mundi transmutationem*) şi săvîrşeşte, dacă ne e permis să spunem astfel, miracole (*ita ut miracula facere dicatur*)[103]. Din toate acestea Renaşterea nu va reţine adesea decît reţete spre a-şi spori puterea, iar uneori va cădea chiar în cea mai jalnică vrăjitorie.

Articolul 3
DESPRE DEMITIZAREA COSMOLOGIEI

Secţiunea 1 – Două concepţii asupra limbajului matematic : Kepler şi Galilei

Acum putem înţelege în întreaga sa amploare ceea ce numeam neutralizarea ontologică a simbolismului sacru. Distrugerea mitocosmosului medieval privează simbolismul de ontologia lui de referinţă. Eveniment cu un deosebit răsunet, ale cărui consecinţe sînt greu de apreciat. Lumea este închisă în ea însăşi pentru totdeauna, este definitiv redusă la starea de cadavru cosmic, nu mai ştie să cînte gloria lui Dumnezeu. Univers tăcut, nesfîrşire mută a spaţiului,

100. Acestea sînt concluziile la care au ajuns mai ales istoricii Chiara Crisciani şi Claude Gaignon, şi pe care le-am expus în*Alchimie et Philosophie au Moyen-Age. Perspectives et problèmes*, Ed. L'Aurore-Univers, Québec, 1980, în forma unei bibliografii critice asupra acestui subiect. Opoziţia între sistemul de gîndire propriu alchimiei şi cel al metafizicii scolastice „poate că nu este atît de sistematica pe cît s-a crezut şi, mai ales, nu este întotdeauna egală" (p. 19).

101. Louis Sturlese, „Saintes et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste", în *Archives de philosophie*, oct.-dec. 80, vol. 43, nº 4, pp. 615-633. Rolul şi importanţa ermetismului se vor regasi ulterior la Meister Eckhardt şi Tauler.

102. *Super Matth.*, 10 ; L. Sturlese, p. 626.

103. *De animalibus* XXII, 1, 5 ; L.S turlese, p. 627.

non-sensul tuturor lucrurilor. Nu absurditate aflăm aici, ci neutralitatea semantică a realităţii cosmice : pur şi simplu ea nu mai semnifică.

Este locul potrivit să subliniem corelaţia între închiderea ontologică a universului şi închiderea epistemică a conceptului[104] : prima corespunde, în ordinea fiinţei, celor ce o alcătuiesc pe cealaltă în ordinea cunoaşterii ; şi una şi cealaltă se realizează prin recursul la matematică. Să începem prin a arăta că deschiderea filosofică a conceptului este ea însăşi corelativă unei ontologii deschise.

În măsura în care conceptul este deschis fiinţei şi se hrăneşte din ea, păstrează în el ceva din ordinea celor de negîndit, a mental-nedesăvîrşitului sau, spre a ne exprima în chip nobil, îşi conservă încă misterul : faţa ascunsă a conceptului, faţa lui ontologică, se prelungeşte înspre fiinţa care îl in-formează şi-i conferă inepuizabila ei inteligibilitate ; cordon ombilical ce-l leagă de materia ontologică şi care-şi lasă urma pe suprafaţa conceptului asemenea unei cicatrice, semn al nedesăvîrşirii, adică *origine* a lui[105]. Cu alte cuvinte, conceptul filosofic nu poate fi definit niciodată în întregime şi nici pe deplin formulat sau enunţat ; noţiunea, conţinutul lui cognitiv nu sînt mental epuizabile. El presupune, în el însuşi, o soluţie de continuitate de natură intuitivă şi contemplativă, care este atenţia înspre fiinţă, căutarea luminii ei, *tăcerea gîndirii*, singura în care poţi auzi rostirea fiinţei. În faptul acesta fiinţa dăruieşte direct inteligenţei atente un cuvînt pe care ea nu l-a auzit poate niciodată, îi relevă o cunoaştere despre care n-a ştiut poate niciodată nimic. Fiinţa este imprevizibilă, ba mai mult : este imprevizibilitatea, noutatea esenţială tocmai pentru că, intemporală fiind, fiinţa este fără de trecut. Fiinţa este surpriza, obiectivitatea ei implicînd orice obiecţie posibilă. Pentru cunoaşterea filosofică este deci literalmente adevărat că, prin definiţie, există într-un obiect mai multe lucruri decît ne-am putea vreodată închipui. Devine clar astfel că deschiderea constitutivă a conceptului filosofic este corelativă unei ontologii deschise sau, cum am încercat să arătăm, unei

104. Noţiunea a fost expusă în *Le mystère du signe*, cap. IV, a.I.

105. Cele spuse aici despre concept sînt valabile pentru toate fiinţele care au o origine, o cauza, parinţi etc., este o situaţie ontologica a carei semnificaţie metafizica ar merita dezvoltari mai ample. Ea implica, în particular, faptul ca o anume fiinţa nu se poate poseda pe sine cu adevarat întrucît fiinţa sa este inconştientul sau : ne naştem ca fiinţe conştiente, nu doar din parinţii noştri, ci şi din aceasta fiinţa care va deveni noi înşine şi care, din stadiul celular pînă la vîrsta de doi sau trei ani, se ignora cu desavîrşire pe sine ca subiect şi nici nu *îşi* aminteşte. Identitatea sa este deci pur „fiduciara" sau tradiţională : noi credem că sîntem aceasta fiinţa pentru ca aşa ni s-a spus. În consecinţa, adevarul fiinţei noastre (şi nu doar fiinţa noastra) ne este dat „gata facut", am putea spune. De aceea noi ne precedăm pe noi înşine ; de aceea, la urma urmelor, tradiţia are întotdeauna dreptate ; de aceea sîntem fii ai Fiinţei. Orice filosofie care va fi uitat aceste principii seamana cu un navigator care, uitînd de nava ce-l poartă, şi-ar închipui ca merge pe ape : caci ar vorbi negînd acel ceva ce face posibilă orice rostire. Am fi putut economisi trei sferturi din filosofia moderna dacă am fi ţinut în mod serios seama de ceea ce înseamna de fapt : a avea parinţi. (Ne putem gîndi, printre altele, la proiectul lui Descartes de a ucide copilul din el ; şi la injoncţiunea christică : daca nu veţi deveni asemanatori copiilor – adică daca nu va veţi identifica în mod conştient cu propria voastră origine – nu veţi intra în Împaraţia Cerurilor. Şi poate că, în profunzime, dorinţa de a-şi fi sieşi origine îl poarta pe Descartes la definirea lui Dumnezeu drept *causa sui*).

ontologii *profunde*[106]. Invers, închiderea epistemică a conceptului îşi pune obiectul drept esenţial epuizabil, terminabil, sfîrşit : într-un obiect ştiinţific nu există în mod esenţial nimic în plus faţă de cele ce ni le putem închipui. De aici, o ontologie închisă sau plată sau de suprafaţă : corpurile (şi orice realitate macrocosmică) nu sînt făcute decît din întindere şi mişcare[107].

Or, singura ştiinţă care a realizat o veritabilă închidere a conceptelor elaborate de ea este ştiinţa matematică : fiinţa matematică este identică (sau cvasi-identică[108]) cu definiţia ei. Ea nu există decît atît întrucît este construită prin conceptul care o gîndeşte. Matematicile fiind, de aceea, model de ştiinţificitate, orice ştiinţă susceptibilă de transpunere matematică demonstrează prin chiar acest fapt propria ei ştiinţificitate. Acesta este sensul celor spuse de Galilei într-un text deja citat: „Filosofia este scrisă în această carte imensă mereu deschisă privirii noastre - Universul - şi care nu poate fi înţeleasă dacă n-am învăţat în prealabil să-i înţelegem limba şi să-i cunoaştem caracterele folosite pentru scriere. Cartea este scrisă în limba matematicii; caracterele ei sînt triunghiuri, cercuri şi alte figuri geometrice, fără intermediul cărora este imposibil, omeneşte vorbind, să înţelegem vreun cuvînt[109].

Ni s-ar putea obiecta că folosirea matematicilor în cosmologie nu e suficientă pentru a da seama de neutralizarea ontologică a simbolului, de vreme ce un savant precum Kepler le-a folosit şi el în mod constant, rămînînd totuşi înlăuntrul unui orizont simbolic de gîndire. S-ar putea merge chiar mai departe : la el, matematicile devin singurele realităţi simbolice, în dauna oricărei alte simbolici culturale, pentru că semnificaţia lor rezidă în necesitatea inteligibilă a propriei lor structuri, nefiindu-le conferită de o tradiţie fantezistă şi nesigură[110]. De fapt, însă, matematicile au jucat un rol destul de diferit la Kepler şi la Galilei

106. Am putea vorbi de asemenea despre o ontologie *scalară* sau ierarhia gradelor de realitate.

107. La fel, putem observa că închiderea epistemică a conceptului realizează şi un soi de neutralizare ontologică. Conceptul nu mai este un simbol mental, reflexul psihic al esenţelor imuabile, deci participaţie la fiinţa acestora, ci o operaţie raţională autonomă. De fapt, tendinţa către o atare teorie a conceptului se întîlneşte încă la Aristotel. Vom reveni curînd asupra problemei.

108. Spunem „cvasi" pentru că există fiinţe matematice indestructibile, numerele prime, de exemplu, sau noţiunea continuităţii spaţiului.

109. Ed. Nat., vol. VI, p. 232 (*Il Saggiatore*, 1623)

110. Kepler pare a fi primul care a simbolizat în mod explicit misterul trinitar cu ajutorul sferei „avîndu-l pe Tatăl drept Centru, la Suprafaţă – Fiul, iar Spiritul Sfînt – inegalitatea relaţiei dintre Centru şi întreaga circumferinţă." (*Mystère cosmographique*, cap. II, G. W., vol. 1, p. 23 ; G. Simon, *op. cit.*, p. 134). Mai tîrziu, el va vorbi despre sferă ca despre „figura cea mai excelentă dintre toate (...) Pentru că formînd-o, Creatorului omniscient i-a plăcut să reproducă în ea imaginea adevăratei sale Trinitaţi. De aceea punctul central este originea sferei ; şi suprafaţa, imagine a punctului celui mai interior şi a căii ce poartă spre aceasta. O putem astfel înţelege ca o emanaţie (*egressus*) infinita a centrului pornind de la sine, şi care se va supune unui anumit fel de egalitate : centrul comunicîndu-se suprafeţei în aşa fel încît, o dată inversat raportul densităţii şi extensiunii dintre centru şi suprafaţă, am obţine egalitatea. De aceea între centru şi suprafaţa exista peste tot cea mai perfectă egalitate, cea mai strînsă uniune, cel mai frumos acord, legatura, relaţie, propoziţie, comensurabilitate. Şi deşi centrul, suprafaţa şi intervalul sînt în chip manifest trei, totuşi ele nu fac decît una, pînă într-acolo încît nici n-am putea concepe lipsa unui termen, fara a distruge întregul." (*Compliments à Vittelion*, cap. 1, G.W., vol. II, p. 19 ; G.. Simon, *op. cit.*, p. 134).

şi, fără-ndoială, faptul nu a fost îndeajuns remarcat. Pentru Matematicianul Imperial, şi într-o perspectivă global pitagoreică, fiinţele matematice îşi păstrează semantismul propriu care nu se dezvăluie decît unei contemplări estetico-mistice : ele constituie „arhitectonica lumii"[111] şi, datorită inteligibilităţii lor intrinsece, ne revelează raţiunea de a fi a ordinii cosmice, tot ceea ce face lumea să fie „o operă de artă minunat organizată"[112]. Graţie inteligibilităţii lor estetice proprii, simbolismul universului este salvat iar Cerurile şi Pămîntul continuă să povestească Gloria lui Dumnezeu : „Slăviţi-l, Cerurilor, slăviţi-l, Soare, Lună şi voi, planetelor, cu înţelesul şi în limba voastră, oricare ar fi aceea, pentru a-l simţi astfel pe Creator, pentru a-i vorbi Lui ; slăviţi-l, Armonii Celeste, slăviţi-l, voi pentru care se dezvăluie aceste Armonii..."[113] Pentru fizicianul italian, ideea unei inteligibilităţi estetice intrinseci fiinţelor matematice este absolut lipsită de sens. Cum s-a mai remarcat deja, pentru el matematicile constituiau un limbaj în cel mai profan şi modern sens : un sistem de traducere, un intermediar. Corpurile geometrice nu se bucură de inteligibilitate intrinsecă, nu sînt capabile să furnizeze o raţiune suficientă structurii lumii prin însăşi *natura* lor ; există doar o inteligibilitate extrinsecă, o inteligibilitate pentru noi şi pentru realitatea fizică. Inteligibile în sine sînt numai operaţiile conceptuale pe care le reprezintă : la Galilei, matematicile sînt deja scheme operatorii. Pentru Kepler, a desprinde arhitectura geometrică a cosmosului este un act suficient pentru a-i explica necesitatea : *lumea se justifică prin chiar fiinţa ei*. Pentru Galilei, o atare justificare este exclusă. La el, ordinea lumii rămîne contingentă, putînd fi constatată şi descrisă ; de explicat, însă, nu ai de ce s-o explici decît în ceea ce priveşte funcţionalitatea ei. Inteligibilitatea interesează procesul, nu structura sau, altfel spus, ţine de ordinea lui „cum", nu de lumea lui „de ce". Demersul galilean implică în mod necesar următoarea axiomă : fizica, aplicată problemei sensului lumii, este absolut lipsită de sens. Lumea este ceea ce este : să ne întrebăm prin urmare doar cum funcţionează. Iar răspunsul nu poate fi formulat decît în limbaj matematic.

Studiul comparativ al folosirii matematicilor la Kepler şi Galilei ne-a permis să punem în lumină caracterul cu adevărat radical al neutralizării ontologice a simbolului, adică al negării totale a naturalităţii lui, prin dispariţia nu mai puţin totală a simbolismului naturii. Nu numai că simbolismul cosmologic este făcut *imposibil* prin mecanismul fizicist, ci este făcut filosofic *inutil*, adică non-necesar, prin matematizarea galileană a cunoaşterii. Problema sensului lumii este lovită de non-sens.

Secţiunea 2 – Fără mitocosmos nu există cosmos

Va trebui acum să ne întrebăm care este preţul plătit pentru eradicarea principiului raţiunii de a fi sau al raţiunii suficiente. Preţul ? O adevărată înţelegere cosmologică intelectuală. Pînă atunci, nici una dintre filosofiile Occidentului n-a crezut posibilă renunţarea la acest principiu, care defineşte

111. G. Simon, *op. cit.*, pp. 282-283

112. *Ibidem*, p. 436

113. Este vorba despre concluzia lucrării *L'Harmonie du monde, en cinq livres* (1619), V, cap. X, G.W., t. 6, p. 368 ; G. Simon, *op. cit.*, p. 440.

însăşi inteligibilitatea fiinţei : raţiunea de *a fi*[114] înseamnă fiinţa devenită raţiune, fiinţa justificată, ba, într-un anumit sens, chiar fiinţa mîntuită. Pentru platonicieni, raţiunea de a fi n-o afli în lumea sensibilă decît în calitate de chip iconic, ca imagine participativă ; şi, trebuie să repetăm, exact acesta este şi punctul de vedere al simbolismului sacru. În schimb, pentru aristotelism raţiunea de a fi este imanentă lumii însăşi, este raţiunea de a fi a formei inteligibile. De aceea spunem că la Aristotel lumea vizibilă devine oarecum lumea inteligibilă. La Kepler, raţiunea de a fi nu poate fi identificată cu vizibilul ca atare ; ea rezidă în structurile matematice ce ordonează *pe dedesubt* şi în mod indivizibil realul cosmic. Aflăm aici o anumită întoarcere la Platon, întrucît raţiunea de a fi ordonează lumea după propria-i imagine. Totuşi, finalitatea acestei justificări este mai mult cosmologică decît metafizică : modelele matematice ale lui Kepler nu sînt esenţele veşnic vii în care lumea fizică şi-ar afla în cele din urmă locul adevăratei ei realităţi ; întregul lor rol se epuizează în funcţia de inteligibilitate cosmică. Însă o dată cu ivirea fizicii galileene un astfel de principiu este pur şi simplu pierdut din vedere. Corelativ, în acelaşi timp este pierdută din vedere însăşi noţiunea de cosmos.

Nu există, desigur, nici urmă de conştientizare a acestui fapt, poate doar în manieră negativă şi indirectă, în felul lui John Donne sau Pascal. Va trebui să apară Kant pentru ca teza să capete o articulare filosofică. Dar asta nu împiedică totuşi implicita deţinere a concluziei : dispariţia mitocosmosului înseamnă moartea cosmosului. Altfel spus, cosmologia nu poate fi decît mitică ori simbolică. Şi sîntem siguri că nu ştiinţa contemporană va fi cea care ne va contrazice. Mai curînd avem impresia că ea n-a înţeles încă acest fapt ; oricum, nu-şi va rezolva dificultăţile în care se zbate încă din 1927[115] decît în clipa în care va reuşi să sesizeze condiţiile unei adevărate gîndiri a cosmosului.

Iar aceste condiţii sînt următoarele : 1°) Nu putem să nu gîndim lumea, deoarece omul este tocmai acea fiinţă pentru care lumea *există*, adică pentru

114. De fapt, trebuie facută o distincţie între raţiunea de a fi şi raţiunea de a exista. Raţiunea de a fi intereseaza esenţa, raţiunea de a exista priveşte accidentalitatea existenţială. Prima este un principiu pe care nici o filosofie adevarata nu l-ar putea trece cu vederea. Cea de-a doua ramîne contingenta. Trandafirul este lipsit de „de ce" întrucît raspunsul la acest „de ce", raţiunea lui de a fi trandafir, rezida în evidenţa esenţei, a frumuseţii sale absenţa unui „de ce" este corelativa supra-abundenţei de inteligibilitate. Din contra, unanume trandafir nu are „de ce" pentru ca nimic nu poate furniza raspuns la întrebarea de ce cutare floare, aici şi acum, este un trandafir? – absenţa lui „de ce" prin deficienţa de inteligibilitate. Raspunsul este „partea lui Dumnezeu". Această contingenţa radicală (sau reflexul inversat al supra-inteligibilitaţii Absolutului) nu exclude de loc tot felul de justificari. A spune ca un anume trandafir, în anume loc şi într-un anume moment concura la armonia întregului este, pentru noi, o certitudine şi o evidenţa, întrucît este un adevar a *priori* şi universal ; dar acest raspuns nu dă efectiv „de ce"-ul determinat al unui anumit trandafir determinat.

115. Este vorba despre data la care s-a întrunit al V-lea Congres de la Solvay, la care au participat cei mai mari fizicieni ai lumii (Einstein, Heisenberg, Broglie, Lorenz, Planck, Marie Curie, Dirac, Schrödinger etc.) şi care a hotarît acceptarea doctrinei lui Bohr şi a postulatului cuantelor, în lipsa altei teorii: „acest postulat are drept consecinţa renunţarea la descrierea cauzală a fenomenelor atomice desfaşurate în timp şi spaţiu". Aceasta este aşa-numită doctrină a „şcolii de la Copenhaga, care s-a lovit de împotrivirea lui Einstein, L.de Broglie şi Schrödinger şi care, în afara de o eroare, nu a fost niciodată înlocuită." (J. L. Andrade e Silva şi G. Lochak, *Quanta, grains et champs*, „L'univers de la connaissance", Hachette, 1969, pp. 147 sq.)

care ansamblul existentelor constituie o ordine obiectivă, independentă, ce există în ea însăşi. 2°) A gîndi lumea înseamnă şi a gîndi un întreg unificat ; caracterele ideii de lume sînt : unitatea, totalitatea, existenţa. 3°) Cum arătam în *Le mystère du signe*, gîndul asupra lumii se iveşte odată cu descoperirea limbajului : a te naşte întru conştiinţa semnului înseamnă totodată a te naşte întru conştiinţa universului obiectiv şi subiectiv ; 4°) rezultă că gîndirea asupra lumii este mai întîi gîndire asupra unei lumi „de spus", cu alte cuvinte, gîndirea unei fiinţe ce trebuie să-i dezvăluie sensul. 5°) În consecinţă, o concepţie despre lume care exclude gîndul asupra unităţii ei, asupra totalităţii şi sensului ei şi care nu păstrează decît gîndirea existenţei lumii, reducînd cosmosul pur şi simplu la fiinţa sa fizică, nu este nici măcar o gîndire a lumii sau nu este astfel decît reintroducînd, în mod nevădit şi inconştient, condiţiile respinse în mod deliberat. Or, este evident că putem gîndi unitatea unei lumi a cărei izotropie este incompatibilă cu o structură de ordine oarecare. Nu putem gîndi realitatea unei lumi a cărei realitate fizică este constituită prin indefinitatea spaţială, noţiunea de totalitate implicînd noţiunea de finitudine. În fine, nu putem gîndi sensul unei lumi care, prin definiţie epistemică, este lipsită de sens.

Prin urmare, trebuie să renunţăm definitiv la a ne mai imagina lumea fizică drept o îngrămădire de corpuri indefinit repartizate într-un spaţiu indefinit întins. Nu lumea este în spaţiu, ci spaţiul este în lume. Punctul acesta este decisiv, de aceea l-am dezbătut atît, de pe atîtea poziţii diferite. Gîndirea cosmologică ce pune „înaintea ei" realitatea fizică a întinderii indefinite cade imediat în captivitatea propriei reprezentări : şi nu mai poate „ieşi" din această universală extensiune ce o înconjoară din toate părţile şi „prin care rătăceşte".

Totuşi, la începutul secolului al XVII-lea această reprezentare a invadat spiritele ca o adevărată sugestie colectivă. Subconştientul cultural este dotat cu o nouă „imagine mentală" care funcţionează într-un mod automat şi ireflexiv cu titlul de evidenţă spontană, însoţind orice încercare de gîndire a lumii[116]. Prin această imagine uşor de aflat la baza oricărei activităţi speculative, gîndirea devine tablou, reprezentare. Or, iluzia proprie gîndirii asupra spaţiului este de a se pune ca însăşi pe sine ca presupoziţie sau, ceea ce-i cam acelaşi lucru, de a ne duce pînă acolo încît să gîndim că ea se presupune singură pe sine ; ceea ce înseamnă că pentru a exista, spaţiul presupune un spaţiu, iar „în" şi „unde" sînt *în* şi *unde*. Cine va zăbovi asupra gîndirii spaţiului se va convinge că ea afirmă de fiece dată în mod implicit că sub spaţiu afli întotdeauna spaţiu : abia stabilim prin gîndire un conţinător, că am şi stabilit şi un conţinător al conţinătorului şi

116. Gîndirea timpului, în forma „conştiinţei istorice", nu va apare decît la începutul secolului XIX, ea trebuind mai curînd sa condiţioneze şi sa însoţească toate concepţiile noastre, în loc să le temporalizeze. În secolele XVII şi XVIII sufletul european a fost condiţionat de „gîndirea spaţiului". Se pare ca astazi gîndul asupra timpului şi-a pierdut importanţa, omul actual fiind dominat mai curînd de gîndirea relaţiei (sau de importanţa ordinatoarelor, care nu tratează informaţia din perspectiva sensului ei, ci din punctul de vedere al relaţiei). De aceea întîmpinam atîtea dificultaţi în încercarea de a gîndi lucrurile în ele însele.

așa mai departe, la nesfîrșit. Or, aceasta este o eroare. Spațiul nu este în spațiu. Spațiul nu este nicăieri[117]. Chiar dacă întîmpinăm oarecare dificultăți în a ne imagina acest lucru, nu trebuie să întîmpinăm nici o greutate în a-l concepe. Și dacă ne vom păstra cu fermitate în preajma concluziei de mai sus, vom constata că reprezentările tradiționale ale cosmosului sînt singurele cu putință.

Cosmografia clasică galileană furnizează o reprezentare vizuală geometrică a universului ce distruge noțiunea însăși de univers. Cît despre concepțiile cosmologiei moderne, einsteiniene, ele nu sînt figurabile[118]. Cu toate acestea, o astfel de reprezentare este inevitabilă. Mai rămîne să recunoaștem că singurele care rămîn sînt reprezentările simbolice ale mitocosmosului : reprezentarea lumii ca o serie de sfere concentrice, limitate de Ultimul Cer, cel al Empireului, adică sfera metacosmosului divin, sau multe altele, asemănătoare[119]. În fapt, nimeni nu se poate sustrage acestor reprezentări. Pentru că aici importantă nu este doar ordinea ierarhică și concentrică a universului, ci și faptul că finitudinea lui ontologică este spațial reprezentată prin limita ultimului ciclu. Veți vedea poate în această concepție o cosmificare a divinului ; în realitate, însă, este invers : este o depășire, simbolic semnificată, a lumii vizibile. Asta înseamnă că frontierele vizibilului și corporalului, margini ale lumii, sînt în mod necesar „locuri" de trecere înspre Infinit. Singur Absolutul poate limita relativul, singur Infinitul poate îngrădi finitul. Niciodată spațiul nu va putea limita spațiul. În deplină obiectivitate putem spune că Cerul Empireului marchează limita întregii creații, nu numai a lumii vizibile. O astfel de reprezentare este mult mai riguroasă și mai adevărată decît cea prezentată de cosmografia galileană (fără a mai vorbi despre cosmografia einsteineană, care nu aduce nici o reprezentare).

Secțiunea 3 – Realismul simbolic

Așa e, fără îndoială, vom spune. Dar despre care adevăr anume este vorba ? Despre un adevăr simbolic, despre o figurație alegorică, nicidecum despre un adevăr științific sau o reprezentare realistă și fotografică. Putem traversa la nesfîrșit spațiul, tot nu vom întîlni niciodată Cerul Empireului. Dar anticii, ei,

117. De altfel, acesta este și sensul teoriei relativitații care concepe un spațiu curb, și deci o lume finită.

118. „Ca și majoritatea concepțiilor științelor moderne, nu putem da reprezentări vizuale ale universului sferic și finit al lui Einstein, dupa cum nu putem da reprezentarea vizuală a unui foton sau a unui electron." (Lincoln Barnett,*Einstein et l'univers*, Idées, Gallimard, p. 146)

119. Trimitem în special la cosmologia lui Mohyiddîn ibn'Arabî, așa cum a fost ea expusă de T. Burckhardt într-o serie de articole deja citate anterior. Schema generală este cea a unei succesiuni de cincisprezece sfere concentrice, șapte inferioare Soarelui și șapte superioare Pamînt, Apă, Aer, Eter (Focul lipsește), Luna, Mercur, Venus, Soarele, Marte, Jupiter, Saturn, Cerul stelelor fixe, Cerul fara stele, Sfera Piedestalului divin, Sfera Tronului divin. Dupa cum indică Burckhardt, doar sferele planetare și cele ale fixelor corespund experienței sensibile. Sferele elementare sînt invizibile. Cît despre sferele supreme (conform Coranului, Piedestalul conține Cerurile și Pamîntul, iar Tronul divin conține totul), acestea sînt sfere simbolice : „ele marcheaza trecerea de la astronomie la o cosmologie integrală și metafizică", discontinuitate marcata de Cerul fara stele sau „sfîrșitul spațiului" (*Etudes traditionnelles*, n° 260, an 48, iulie 1947, pp. 159.161).

credeau în chip naiv și sincer că lucrurile stăteau cu adevărat astfel, obiectiv vorbind. Noi însă nu mai putem crede. Obiecția este mai puternică în aparență decît în realitate. Căci ea odihnește în întregime pe credința în evidența și unicitatea adevărului științific : știința descrie lucrurile așa cum sînt ele cu adevărat. Iar evidența aceasta este, *în fapt*, evidența materialismului : în fața noastră există o lume de lucruri concrete, palpabile, reperabile, *în întregime* situate în timp și spațiu și nimic altceva nu există în afara lor. Acesta este adevăratul „principiu cosmologic" al fizicii galileene[120]. Și tocmai acest principiu cosmologic, pe care l-am putea caracteriza drept principiul omogenității ontologice a realului este recuzat de fizica modernă, nemaiputînd fi susținut astăzi în mod serios[121]. De aproape trei secole inteligența europeană s-a obișnuit să creadă că doar concepția materialistă asupra ființei fizice o poate sesiza așa cum este ea în realitate, ca entitate individuală perfect izolabilă, punctualitate existențială în întregime localizabilă, adică înconjurată din toate părțile de spațiu și riguros reductibilă la prezența spațială, astfel încît a fi real, a exista în mod real echivalează cu a exista în mod material. Cît despre toate celelalte (idei, sentimente, etc.) sînt aproape sinonime cu non-existentul. Dar nu-i deloc adevărat. E drept, este incontestabil faptul că prima noastră noțiune asupra realului se ivește în noi odată cu perceperea lumii corporale ; înțelegem deci că sîntem îndemnați mai întîi să identificăm realitatea cu corporalitatea. Dar nu-i mai puțin adevărat că erijarea acestei atitudini în teză filosofică este de nesusținut. Nu numai fizica modernă, ci și reflecția filosofică ne arată că lucrurile nu stau deloc astfel : căci spațiul fiind exterioritate pură, dacă identificăm realul cu spațialul, orice interioritate devine imposibilă și, în același timp, imposibilă devine și orice existență. Cum o spune și Leibniz, într-o scrisoare către Arnauld din 30 aprilie 1687, „un fiind care este *un* fiind, nu este nici un *fiind*" : *esse et unum convertuntur*. A fi într-un mod sau altul înseamnă a-și fi sieși. Nu există ontologie fără interioritate, nu există prezență dinaintea lumii fără prezență sieși. Realitatea totală se desfășoară între interioritatea absolută, de dincolo de orice creație, care este cea a Principiului numit în spațiul indic Sinele (*Atmâ*) și exterioritatea absolută, limită inaccesibilă, din partea de

120. Se știe că fizicianul american Milne este cel care a inventat, cam prin 1930, expresia „principiul cosmologic al lui Einstein": este vorba despre „dubla ipoteză conform căreia distribuirea materiei în spațiu este omogenă și în orice punct, aparențele universului sînt izotrope pentru orice observator în raport cu*substratul* cosmic considerat în ansamblul său." (Jacques Merleau-Ponty, *Cosmologie du XXe siècle*, Idées, Gallimard, p. 273. Se pare că Milne și-a declinat aceasta paternitate,*Ibidem*, p. 147, n° 1).

121. Amintim că ne referim în mare măsură la cosmologia lui Raymond Ruyer care, pentru noi, este pur și simplu adevarata (*Néo-finalisme*, P.U.F., 1952, *Cybernétique et origine de l'information*, Flammarion, 1954, *La gnose de Princeton*, Pluriels, 1977, etc.). Această cosmologie refuză atît materialismul determinist al fizicii clasice cît și idealismul probabilist al fizicii contemporane. Blocajul, sau alternativismul acesta, nu se datoreaza de fapt decît permanenței prejudecății materialiste : sau lumea fizică este materială sau nu mai știm nimic despre real. Dar există de asemenea, ba chiar mai ales, real non-corporal, de ordin psihic (sau subtil), spiritual (sau inteligibil și semantic) și divin, real perfect obiectiv, ceea ce-i valabil și pentru primele două, și tot atît de cosmic cît și realul corporal. Această teza ar fi trebuit considerată normală și rațională, nicidecum înlaturată, cum ne temem că s-a și întîmplat, ca fiind culmea delirului metafizic.

dincoace de creație și care echivalează cu neantul pur, cu non-existența. Între cele două limite se află toate gradele posibile de interioritate, de la interioritatea minimală a lumii corporale pînă la interioritatea maximală a lumii semantice[122], lăsînd la o parte interioritatea pură a Ființei metacosmice[123]. După cum am do-vedit deja, aceasta înseamnă că spațiul nu realizează cu adevărat exterioritatea, întrucît dacă ar fi astfel n-ar mai putea avea pur și simplu cum exista : este, spunem noi, o explozie *cvasi*-realizată. Există deja interioritate „în" spațiu – este posibilitatea punctuală – și, în consecință, există non-spațiul : realitatea spațiului se fundează tocmai pe prezența permanentă a non-spațiului în toate punctele sale „posibile". Or, orice interioritate este de natură semantică sau inteligibilă sau spirituală. Unul dintre cele mai elocvente exemple în acest sens este cel dat de considerarea sensului unui text : semnele unui cuvînt sînt entități semiotice care nu sînt prezente unele față de altele, în mod imediat, amestecate dar non-confundate, decît în sensul pe care-l „realizează" cuvîntul. Cuvintele însele nu sînt unite și prezente unele față de altele decît în sensul realizat de frază. Iar frazele ar rămîne ireductibil străine unele celorlalte fără *semnul* textului pe care-l alcătuiesc și în care sînt deja „conținute" ca într-o unitate situată dincolo de propria lor multiplicitate. Deci numai „sensul" punctului, limita non-spațială a spațiului, aproape că am putea spune „punctul inteligibil", este cel care dă seama de realitatea condiției spațiale, fiind de la sine înțeles că ceea ce este valabil pentru această condiție de existență este *a fortiori* valabil și pentru ființele corporale ce cad sub incidența ei.

Dacă ne vom întreba acum : ce este acest punct inteligibil, vom răspunde că îl putem întotdeauna considera ca urmă a unei drepte verticale ce întîlnește planul. În ultimă instanță, planul este cea mai directă imagine a extensiunii spațiale pornind de la un punct. Verticala trasată în acest punct este deci, și ea, cea mai directă imagine a unei ieșiri „în afara" spațiului. Dacă ați înțeles bine cele spuse, veți înțelege că ea nu este doar o imagine : într-un anumit mod, verticala „realizează" efectiv această ieșire. Pentru a sesiza mai bine lucrurile, să apelăm la o comparație : pentru o ființă ce ar locui într-un univers cu două dimensiuni, o ființă plată, de exemplu, ar fi suficient un dreptunghi pentru a cuprinde *din toate părțile* o comoară astfel încît nimeni să nu o poată fura. O ființă ce ar căpăta a treia dimensiune ar putea sustrage comoara într-un chip inexplicabil pentru prima ființă, care ar considera-o pe cea de-a doua intrată într-o „dimensiune" extra-cosmică. Astfel, verticala constituie în mod real o ieșire din spațiul plan, simbolizînd deci „în chip spațial" depășirea condiției spațiale în general, precum și cea a lumii corporale[124].

122. Ideologic, putem raporta funcția semantică de unificare cu sine în prezența, în care multiple entități acced în proximitatea altora, la Verbul considerat ca Relație prototipică. Am dezvoltat perspectiva în *La Charité profanée*.

123. Principiul Suprem este și exterioritate, nu numai Interioritate, fapt exprimat de menționarea coranică a celor două Nume divine, *Ezh-Zhâhr* și *El-Bâtin*. „El este primul (*El-Awwal*) și Ultimul (*El-Akhir*) și Exteriorul (*Ezh-Zhâhir*) și Interiorul (*El-Bâtin*) și El cunoaște în mod infinit orice lucru." (Coran, LVII, 3). Asupra acestui verset trebuie citit comentariul lui Frithjof Schuon „La croix «temp-espace» dans l'onomatologie koranique", publicat în volumul *Forme et substance dans les religions*, Dervy, 1975, pp. 69-83. După cîte știm, aceste pagini constituie tot ceea ce a fost scris mai profund despre Exterioritatea divină.

124. De aceea Verbul încarnat nu putea ieși din lume decît urcînd în mod real de-a lungul unei drepte verticale, fapt ce neagă erezia episcopală franceză.

Aceasta este realitatea semantică a spațiului. După cum spune Ruyer, ea ne permite să înțelegem că percepția obișnuită sau chiar observația științifică nu sesizează decît „exteriorul" universului, „dosul" lui, nicidecum „fața" – care este sens și conștiință : „universul nu este făcut decît din forme conștiente de ele însele și din interacțiunea acestora prin in-formare mutuală. Conștiința este formă și in-formare – dar pe *față*, nu *pe dos*, în funcție de felul în care structurează – obiectul – într-o altă conștiință."[125] Această realitate semantică nu este un punct de vedere al spiritului, o manieră de a spune sau de a considera lucrurile ce ar permite eventual unei filosofii a conștiinței subiective să se pună în bun acord cu „mentalitatea" unei simbolici tradiționale. Este vorba de un semantism obiectiv ce constituie plămada însăși a lucrurilor, singurul care – după cum vom demonstra pe larg – poate da seama de realitatea lor. El nu vine să se adauge din exterior lucrurilor, ci le constituie intrinsec. În afara acestui semantism, lucrurile n-ar putea avea nici un fel de realitate și s-ar risipi într-o pulverizantă exterioritate indefinită, adică în neant.

Două concluzii se desprind din aceste considerații : pe de o parte, după cum am semnalat deja, reprezentarea simbolică a universului nu numai că este singura posibilă, dar este și singura adevărată. Spațiul nefiind în spațiu, însă orice reprezentare fiind în mod necesar spațială, este necesar să prefigurăm finitudinea ontologică a spațiului printr-un volum îngrădit, închis asupră-și și înconjurat din toate părțile de infinitul metacosmosului divin. Fapt esențial, această reprezentare este conformă *naturii* cosmosului fizic, chiar dacă nu-i tocmai exactă, în sensul că nu furnizează o „fotografie" fidelă a întinderii cosmice. Numai că – și noi n-am făcut decît să repetăm acest adevăr în diverse moduri – *o astfel de fotografie nu există*. Nu există o reprezentare obiectiv precisă a realității spațiale. Nu există un punct de vedere adecvat *asupra* spațiului, o perspectivă din care l-am putea descrie așa cum este el în sine. Nu există nimic din toate acestea, iar doctrina lui Einstein ar fi trebuit să ne convingă. Și totuși, tocmai aceste adevăruri și-a propus revoluția galileană să le impună sau, în orice caz, a reușit să persuadeze imensa majoritate a oamenilor de validitatea lor. Iată de ce această revoluție este *esențialmente mentală*. Spațiul indefinit, cel pe care Newton își propusese să-l salveze făcînd din el *sensorium Dei* – dar nefiind înțeles – nu există de fapt decît „în mintea" a milioane de europeni. Și, după cum notam puțin mai sus, e greu să înlături fascinația exercitată asupra spiritului nostru de noua imagine mentală, odată elaborată ca atare. Să nu ne închipuim totuși că veacuri de-a rîndul omenirea n-a cunoscut-o ; că vreme de milenii oamenii n-au încercat niciodată să-și reprezinte spațiul ca atare, că în toate civilizațiile umane orice pictură nu reprezintă *niciodată* altceva decît un spațiu spiritual și simbolic, ceea ce înseamnă a figura pe o suprafață plană ceva de natură trans-spațială. Din contră, odată cu Renașterea asistăm la apariția perspectivei grafice sau *perspectiva artificialis*[126], adică la elaborarea de procedee

125. *La gnose de Princeton*, „Pluriel", Livre de poche, p. 59 ; în special, în *Néo-finalisme*, P.U.F., capitolul fundamental : „«Surfaces absolues» et domains de survol", pp. 95-109, precum și articolul „Observables et participables", *Revue philosophique*, t. CLVI, 1966, pp. 419-450.

126. *Perspectiva naturalis* sau mai curînd *perspectiva* pur și simplu numește, la antici și la medievali, acea parte a științei opticii, ea însăși subordonată matematicilor : ea aplică regulile geometriei în care sînt văzute obiectele pornind de la un anume punct de vedere și intervine

vizînd reproducerea bi-dimensională a percepţiei – presupusă drept universală şi obiectivă – celor trei dimensiuni ale spaţiului. Oricîte întrebări ar ridica această problemă, este evident că noua reprezentare în perspectivă a spaţiului introduce *iluzia profunzimii*[127]. Astfel, iluzoria profunzime realizată cu ajutorul unui „*trompe d'oeil*" disimulează dispariţia profunzimii ontologice a cosmosului. Omul este încercat de dorinţa de a-şi oferi sieşi atestări picturale ale indefinitei deschideri ale unei lumi cu toate acestea redusă la propria-i spaţialitate : peste tot eschivări, răni de nevindecat din punct de vedere optic, prin care se scurge, inexorabil, sîngele şi viaţa semantică a cosmosului. Spaţiul spiritual este pentru totdeauna închis artei sacre, care se va degrada în artă religioasă. O întreagă civilizaţie se prăbuşeşte într-un decor de teatru, de pseudo-antichitate şi de paradis pierdut[128].

Dar conformitatea dintre reprezentarea simbolică şi natura spaţiului nu interesează doar obiectul celei dintîi : spaţiul cosmic ; ea priveşte şi mijlocul folosit : spaţiul ca semnificant elementar. În figurarea tradiţională a mito-cosmosului proprietatea de indefinitate a spaţiului este utilizată pentru a semnifica Infinitul divin în care odihneşte cosmosul creat. Or, indefinitatea spaţiului nu este altceva, şi am repetat-o în nenumărate rînduri, decît un reflex, o imagine, o proiecţie a Infinităţii divine, a Atotputinţei Absolutului. Mai mult, doar ca simbol al Putinţei universale capătă sens şi realitate nesfîrşirea spaţiului. Altfel, cum am arătat, ea nu mai este decît o limitare indefinită, o universală aneantizare.

Astfel se prezintă cele două concluzii desprinse din aceste reflecţii : adecvarea limbajului simbolic la natura lucrurilor nu priveşte doar obiectul său, ci şi limbajul însuşi, şi aceasta pentru că realitatea lumii este de ordin semantic şi pentru că, aşa cum am îndrăznit să spunem, există o hermeneutică obiectivă a universului care-şi este oarecum sieşi „propriul interpret" în măsura în care fiece grad de realitate fiind expresia gradelor lui superioare[129], acestea din urmă se

---

mai ales în astronomie (Sf. Toma, *S. th.*, I, q. 79, a. 9). Ea se interesează de *lucruri*, în timp ce *perspectiva artificialis* interesează *semnele grafice* cu ajutorul cărora poate fi redată, pe o suprafaţă plană, iluzia profunzimii.

127. Cf. articolului lui Dalai Emiliani, în *Encyclopedia Universalis*, asupra termenului „perspectivă". În orice caz, este sigur că omenirea anterioară Renaşterii n-a ignorat o anumită perspectivă, numai că ea n-a folosit-o pentru a figura spaţiul geometric, ci pentru a exprima raporturi spirituale şi pentru a face spectatorul să pătrundă într-un „spaţiu semantic" sau „inteligibil". Acesta este şi cazul „perspectivei aeriene" a picturilor taoiste, precum şi cel al „perspectivei inversate" al picturii bizantine.

128. Despre perspectiva în epoca Renaşterii, vezi savantele studii ale lui Robert Klein, în *La forme et l'intelligible*, Gallimard, Tel, pp. 236-338.

129. Pentru a preciza termenul „superior", să amintim că ierarhia gradelor de realitate este de ordin ontologic şi că ea este funcţie a gradului de limitaţie impus fiinţei considerate de către condiţiile ei de manifestare. Nu este vorba despre o apreciere morală, ci de o constatare obiectivă. Fiinţele lumii psihice suferă condiţii de existenţă mai puţin limitative decît cele ale lumii corporale, fapt valabil şi pentru fiinţele lumii spirituale în raport cu cele ale lumii psihice. De aceea lor nu le mai convine „ontologia substanţei individuale": pentru a fi reale, esenţele nu au nevoie să existe individual; modul lor de a fi este inteligibil sau semantic. Tocmai asta nu înţelege Aristotel. În chip fundamental, a sa ontologie a substanţei individuale, adică simţul „instinctiv" de care dă dovadă în relaţia sa cu realul, constituie principalul obstacol întru buna cuprindere a platonismului. În consecinţă, el nu poate „vedea" că esenţa,

constituie în interpretări ale celor dintîi : expresie descendentă şi interpretare ascendentă se încrucişează pe scara cosmică (aceasta fiind una dintre semnificaţiile Viziunii lui Iacob) întemeind simbolica tradiţională şi hermeneutica sa[130].

Şi pentru a încheia, vom nota că în acest punct se separă metafizica simbolică de gnoza ruyeriană. E drept că există la Ruyer un semantism al cosmosului, precum şi diferite straturi sau regiuni ale realului desprinse prin analiză filosofică (aici-acum, vitalul, semanticul) ; nu există însă grade de realitate. Straturile sau domeniile acestea nu sînt în mod real distincte. Ele nu există „aiurea". Cealaltă lume este deja aici. Faptul este actual, iar semanticul sau divinul nu pot fi captate de individ decît aici şi acum şi niciodată nu va putea fi altfel. Niciodată nu-l vom cunoaşte pe „Dumnezeu" şi în alt fel decît îl cunoaştem în prezent ; şi sigur că pentru Ruyer asta nu înseamnă nimic, întrucît există în această cunoaştere ceva de ordinul imediatului care ne face să gîndim, cît se poate de real, direct „în Dumnezeu" şi pornind de la El. Şi este îndeajuns înţelepciunii ruyeriene, care refuză acel „dincolo", precum şi nemurirea sufletului. În această perspectivă, cultura umană, cu simbolismul şi religiile ei, nu este decît o funcţie antropologică a stilului psiho-biologic sau ecologic : cultura este mediul natural al omului, „nişa sa ecologică" – lucru pe care, desigur, nu-l contestăm ; dar ea nu este aici considerată drept semn şi dovadă că adevărata patrie a omului este altundeva. Ea ne pune în legătură cu Transcendentul, cu Divinul, cu Norma, dar faptul de a resimţi o oarecare nostalgie pentru el ar fi privit aici drept o slăbiciune a spiritului : „Singura soluţie, dacă există vreuna, este aceea de a admite un Dumnezeu-cîmp, incomprehensibil şi incomensurabil. În acest Dumnezeu este cufundată orice viaţă ca într-un cîmp gravitaţional. Este însă un cîmp de gravitaţie hiperfizică în interiorul căruia nu resimţim impresii de greutate ci „atracţii" ideale. El ne reglează conduita, lăsîndu-ne libertatea de execuţie şi adaptare. Ne conduce şi ne domină nu printr-o pîrghie sau printr-o aţă de marionetă, ci făcîndu-ne să participăm (...). Legăturile noastre cu Dumnezeu, stăpînul tuturor domeniilor, principiul de unitate al tuturor cîmpurilor, sînt mult mai strînse (decît cele dintre o marionetă şi aţa ei). În noi, Dumnezeu este cîmpul organic, sufletul corpului. Iar la moartea noastră, Dumnezeu Însuşi este cel care, părăsind corpul material, lasă în urmă-i doar pulberea."[130]

Metafizica simbolică, fără a nega tot ceea ce este adevărat în viziunea precedentă, mai afirmă că aceasta nu-i „în întregime" adevărată, că există un decalaj existenţial între ceea ce este omul sau sufletul omenesc şi ceea ce ar trebui să fie ca participare la „cîmpul divin" ; pe scurt, Realitatea este nu numai un „cîmp", ci şi o „scară" ; existînd Unul *şi* multiplu, prezenţă şi absenţă. Iar

---

nu este limitată de acest mod
nemaiavînd nevoie de o substanţă individuală pentru a exista,
de a fi, deci ea poate fi participativ imanentă acestui mod de a fi în virtutea transcendenţei
sale : *doar „cel mai multul" poate „cel mai puţinul".*

130. În realitate – şi am spus-o deja – nici o „scriere", nici cea a lumii, nici cea a „Cărţii", nu-şi poate fi sieşi interpret. Hermeneutica (adică tradiţia) precede şi urmează textul pe care-l explică. Un text este citit întotdeauna *într-o* anumită tradiţie, care-l abordează ca fiind tot ce are ea mai preţios. Inteligenţa simbolică a lumii „precede" lumea, şi nu din punct de vedere temporal, care interesează omul, ci ontologic sau esenţial. La început este „cuvîntul". Despre toate acestea, cf. *Le mystère du signe*, cap. VI, art.4.

cultura, adică simbolismul, realitatea *sui generis* ireductibilă atît la polul uman cît și la cel cosmic, este tocmai dovada acestei Realități, în măsura în care ea este „surplus semantic", revărsare de inteligibilitate și semnificație pe care nici omul, nici lumea, nu le-ar putea conține sau absorbi. De aceea o astfel de metafizică acordă cuvenitul loc tensiunii, rupturii, durerii și speranței anagogice.

Secțiunea 4 – Demitizarea cosmică și demitizarea scripturală : de la Spinoza la Bultmann

Nu putem încheia mai bine reflecția noastră asupra neutralizării ontologice a simbolului, acest prim moment al deconstruirii semnului simbolic, decît întorcîndu-ne la acea primă întrebare care ne-a permis să deschidem discuția, și anume la maniera radicală în care Bultmann a înțeles să pună această problemă. Să spunem mai întîi că numai un creștin ar fi putut-o formula cu atîta acribie, el reprezentînd în Occident singura categorie pentru care există încă un sens. Unui spirit funciar non-religios neutralizarea ontologică a simbolului îi apare drept o evidență, ba chiar o banalitate : o astfel de ontologie este pentru el pur și simplu imposibilă, de aceea e absolut inutil să mai zăbovești asupra ei. Singurul lucru care ridică întrebări este existența în fapt a simbolisticii religioase de care trebuie să se debaraseze într-un fel sau altul, cel puțin în ceea ce privește pretențiile ei realiste. Deși vom avea ocazia să revenim în cea de-a doua parte a lucrării, putem deja nota că distrugerea referentului semnului simbolic ocupă într-atît conștiința hermeneutică, încît uită să se mai întrebe cum s-a putut naște o astfel de simbolistică. De fapt, aceasta este o întrebare atît de fundamentală încît aproape nimeni nu și-a pus-o. Ba chiar ne mirăm că oamenii au putut crede în astfel de „baliverne", fără să ne întrebăm însă unde-și află ele începutul și de ce sînt așa și nu altfel. Dacă întrebarea rămîne de cele mai multe ori nerostită, este poate și pentru că, odată enunțată și considerată cu claritate n-ar mai fi putut fi evitată și ar fi condus rațiunea occidentală exact acolo unde ea nu dorește în nici un chip să ajungă. Acesta este, în mare, sensul întregii noastre reflecții.

Existența formelor sensibile ale religiosului constituie *locul* crizei în care se zbate cultura europeană tocmai întrucît ele sînt tot ceea ce conține mai vizibil religiosul. Ele reprezintă „scandalul cultural" major și de aceea sînt în situația de a fi excluse. Această parte religioasă a sa o exclude de la sine sufletul european încercînd, de trei secole încoace, să o elimine pe deplin. Dacă ar fi fost vorba numai despre teism, poate că această criză nici nu s-ar fi produs. Dacă religiosul s-ar fi lăsat redus la afirmarea pur abstractă a Ființei divine, excluderea lui din conștiința culturală – inevitabilă în măsura în care se prezintă drept consecință a proiectului său epistemic – ar fi trecut neobservată. De altfel și Nietzsche afirmă același lucru : l-am ucis pe Dumnezeu și îl ignorăm. Pe scurt, europenii ar fi continuat *să creadă că ei cred încă în Dumnezeu*, văzîndu-și liniștiți de matematică, de fizică ori de comerț. Însă prezența formelor religioase ale divinului nu le-a permis să economisească această criză. Trebuiau deci să încerce să desolidarizeze soarta teismului de cea a expresiilor sale formale. Și asta este soluția adoptată de raționalismul unui Spinoza ori al lui Kant. Există, desigur, nu puține diferențe între panteismul celui dintîi și teismul transcendental și moral al celui din urmă. Însă atitudinea amîndurora față de simbolistica religioasă este în

fond identică. Cît despre diferențe, ele țin nu atît de infrastructura filosofică a respectivelor sisteme, cît mai ales de faptul că Spinoza posedă o anumită competență în ceea ce privește exegeza, ceea ce n-am putea spune despre Kant, care habar n-avea de ebraică. În ceea ce privește Scriptura, atitudinea lui Spinoza se voiește științifică, a lui Kant – filosofică. Kant interpretează Scriptura după religia morală, în funcție de exigențele rațiunii practice : grație hermeneuticii sale filosofice, extrage sensul veritabil conținut în text într-o formă alegorică ori naivă, sens care nu este nimic altceva decît conținutul rațiunii practice. Spinoza, din contră, nu apelează la nici o „reluare hermeneutică". El analizează nu atît sensul, cît textul însuși. S-a spus chiar, cu o oarecare exagerare, că el a inaugurat istoria criticii textuale. În orice caz, este cert că își propune să studieze Scriptura la fel cum este studiată natura : „... voi rezuma această metodă spunînd că ea nu diferă prin nimic de cea folosită în interpretarea naturii". De aceea el „nu admite, în interpretarea și luminarea conținutului Scripturilor, alte principii în afara celor ce pot fi extrase din Scriptura însăși și din istoria ei critică." Grație acestui fapt, „fiecare va putea avansa fără riscul de a greși și ne vom putea face o idee despre cele ce depășesc înțelegerea noastră, o idee tot atît de sigură precum cea despre lucrurile cunoscute prin lumina naturală."[132] Totuși, „hotărîrea (luată de el) în deplină sinceritate și libertate de spirit"[133], constă pur și simplu, cum o spun R. Misrahi și Francès, în „instaurarea domniei absolute a rațiunii, pentru a salva libertatea"[134]. Cînd citim că trebuie „să depășim prejudecățile teologilor", „rătăcirile lor", „invențiile omenești" și „superstițiile palavragiilor" ca Maimonide și alții asemenea lui „care au supus Scripturile unor adevărate torturi pentru a extrage din ele viselе lui Aristotel și propriile lor ficțiuni"[135], că „fervoarea credincioșilor, o, Dumnezeule ! și religia sînt identificate cu ezoterisme absurde"[136], că Iisus Christos n-a fost Dumnezeu

131. *La gnose de Princeton*, p. 376.

132. *Traité des autorités théologiques et politiques* cap. VII. „De l'interprétation de l'Ecriture", *Oeuvres complètes*, Pléiade, pp. 768-769.

133. *Oeuvres*, p. 668.

134. *Ibidem*, p. 1453.

135. *Ibidem*, p. 679

136. *Ibidem*, p. 667. Această declarație ne dezvăluie ce credea Spinoza despre Kabbală. O aflăm, de asemenea, în capitolul IX al Tratatului sau. (*Ibidem*, p. 813) : „Am citit și lucrările cîtorva kabbaliști și am luat cunoștința de trasnăile lor; niciodata nu voi ști sa ma minunez îndeajuns de demența lor." Trebuie sa vedem în spinozism o expunere sistematica a Kabbalei, după cum afirma Leibniz comentînd *Elucidarius cabalisticus* al lui Wachter (Leibniz, *Textes inédits*, publicate și adnotate de G. Grua, P.U.F., vol. II, p. 556 și mai ales, G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Idées, Gallimard, pp. 209-210)? Eruditul P. Vulliaud respinge îndelung această legendă, reprodusa totuși nu de puțini istorici moderni (*La Kabbale juive*, Ed. d'Aujourd'hui, „Les Introuvables", 1976, vol. II, pp. 201-227). Nu numai că Spinoza a condamnat întotdeauna Kabbala, dar el nu a citat niciodata *Zoharul* sau *Sepher Ietsirah* și nici comentariile la cărțile kabbalistice (p. 213), ceea ce, evident, nu înseamna și ca nu le cunoștea. În lipsa erudiției, reflecția ar fi suficienta pentru a refuta teza unui Spinoza-kabbalist deghizat sau „kabbalist cartezian", dupa expresia folosita de Kant într-una dintre scrisorile catre Mendelssohn (Vulliaud, *op. cit.*, p. 211). Nu putem dezvolta aici această problema, dar dacă spinozismul și gnoza Kabbalei (sau a metafizicilor orientale) pot avea un fel de „aer de familie", faptul nu poate fi acceptat decît cu titlul de „caricatura genială" datorata unei profunde neînțelegeri. Mai importanta decît panteismul (respins de Kabbală),

(ceea ce ar fi avut cam tot atîta sens cît cercul pătrat[137])şi deci învierea lui nu este decît materializarea unei realităţi „în întregime spirituală"[138], începem să înţelegem că în realitate Spinoza judecă Scriptura în funcţie de propriul său raţionalism filosofic. Şi într-un chip foarte logic se întîlneşte cu Kant, acesta din urmă negînd şi el întruparea Verbului în Iisus Christos şi nevăzînd în El decît exemplificarea unei idei a raţiunii practice, cea a idealului moral[139].

Să nu ne surprindă că prima critică sistematic raţionalistă şi „laică" a Bibliei apare odată cu Spinoza[140]. Mai surprinzător va fi faptul că revoluţia galileană şi mecanicistă n-a suscitat deloc o astfel de reacţie (care ar fi fost însoţită de o reacţie „catolică" ce ar fi încercat să rivalizeze cu non-creştinii tocmai pe terenul exegezei ştiinţifice : acesta este, înainte de toate, cazul lui Richard Simon[141]). Cu adevărat demn de remarcat este faptul – asupra căruia vom zăbovi îndelung – că doctrina lui Spinoza referitoare la cauza generatoare de superstiţii religioase dă dovadă de o mare slăbiciune. Marele filosof pare a se mulţumi cu extrem de puţin : teama explică totul, laolaltă cu ignoranţa de care este inseparabilă : „atîta

este concepţia despre Dumnezeu şi care separa definitiv pe Spinoza de Kabbală căci Spinoza nu a înţeles faptul ca Absolutul nu este „o substanţa constînd într-o infinitate de atribute", ci Esenţa divină îşi transcende propria-i Natură, Numele, precum şi Atributele ei şi de aceea Ea este Nimicul suprem. Poate ca tocmai asta vroia să spună Jacobi cînd îi replica lui Lessing cà Spinoza „a pus, în locul acelui En-Sof, emanator al Kabbalei, un principiu imanent, o cauză imanentă, eterna şi imuabilă a universului, una şi identică dimpreună cu toate efectele ei considerate în ansamblu" (*Lettres sur la philosophie de Lessing* 1785, citat de Vulliaud, p. 211). Sa amintim ca *En-Sof* înseamnă literalmente „Fara Sfîrşit" sau „Non-fiinţă" sau „Nimic" (Reuchlin, *La Kabbale*, Aubier, p. 248).

137. Scrisoarea 73, *Oeuvres*..., p. 1339

138. Scrisoarea 75, *Ibidem*, p. 1343.

139. *La religion dans les limites de la simple raison* Vrin, p. 88. Vezi şi Jean-Louis Bruch, *La philosophie religieuse du Kant*, Aubier, 1968, p. 186, nr 82, unde atitudinea kantiană este comparată cu cea spinoziana, precizîndu-se deosebirile dintre ele; iar la p. 109 este evidenţiată şi comunitatea de perspectiva.

140. S-a afirmat adeseori cà Spinoza inaugureaza critica ştiinţifică. Nimic mai exact, dacă prin aceasta înţelegem cà el a fost primul ce a schiţat programul complet şi sistematic al unei critici care *suspectează* tradiţia scripturistica şi pretinde cà se pastreaza în limitele criticii interne, ne-admiţînd un alt criteriu extern în afara celui al raţionalismului mecanicist. Afirmaţia nu se susţine însa dacă înţelegem prin critică ştiinţifica totalitatea „ştiinţelor textului" (şi lăsăm la o parte hermeneutica lui). Pentru a judeca bine situaţia, ar trebui să avem la dispoziţie o istorie *completă* a exegezei biblice. Or, o astfel de lucrare nu există în „nici o limbă" (Bertrand de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, Cerf, 1980, vol. I, p. 9). Să admitem cà-l putem lasa la o parte pe Sfîntul Augustin care cunoştea foarte puţin greaca şi aproape deloc ebraica (deşi opera lui exegetică e considerată, ştiinţific vorbind, remarcabilă). Nu putem însă nega cà Sfîntul Ieronim nu a posedat o excepţională competenţa în acest domeniu, care nu este poate depăşită decît de cea a lui Origen care, prin multiplele lui comentarii şi cu monumentalele *Hexapla* sau comparaţii critice ale principalelor şase versiuni ebraice şi greceşti ale Bibliei, este cu adevarat fondatorul ştiinţei biblice. Şi aceasta lăsînd la o parte ştiinţa rabbinică!

141. Prima ediţie a lucrării *Histoire critique du Vieux Testament* datează din 1678; *Tractatus*, de Spinoza, apare în 1670, iar Hobbes, înca din 1651, în al său *Leviathan*, „suspectează" deja tradiţia scripturistica. Richard Simon, savant de o prodigioasă erudiţie, trebuie considerat nu fondatorul, ci primul care a realizat o opera de critică textuală în sensul modern al termenului.

vreme cît teroarea domneşte, oamenii cedează superstiţiei ; cultul înspre care îi antrenează o iluzorie venerare nu se adresează decît unui delir oarecare născut din dispoziţia lor înfricoşată şi tristă (...). Din aceea că superstiţia, după cum tocmai am stabilit (*sic*), este cauzată de teamă (...), vom constata că toţi oamenii sînt tentaţi să şi-o asume... etc."[142] Ar fi fost de preferat să ne întrebăm în continuare cum a putut o cauză atît de modestă să producă un efect de o atare amploare, de o astfel de varietate, de o atît de constantă frumuseţe şi profunzime semantică, de o atît de frapantă rigoare sub aparenta sa forfoteală ; s-ar spune însă că Spinoza nu era deloc conştient de toate acestea, întrucît se pare că nu avea nici măcar cea mai mică conştiinţă a bogăţiei şi frumuseţii acesteia[143]. Nu este singurul care împărtăşeşte această cecitate estetică ce afectează o întreagă societate şi conţine, într-adevăr, ceva monstruos.

Era necesar să arătăm, pe scurt, cea mai notabilă dintre consecinţele revoluţiei galileene în domeniul ştiinţelor religioase precum şi concluziile la care a dus ea unul dintre cele mai luminate spirite ale celui de-al XVII-lea veac. Deoarece, credem noi, la Spinoza critica biblică s-a realizat pentru întîia oară în numele ştiinţei celei noi, în numele mecanicismului strict, al „legilor naturale" sau, cel puţin, odată cu Spinoza această critică se prezintă ca doctrină completă şi ordonată. La originea criticii sale nu mai aflăm scepticismul şi necredinţa ci, în primul rînd şi în chip esenţial, o exigenţă epistemologică. Tocmai această exigenţă o vom regăsi la Bultmann – deci va trebui să urcăm pe firul timpului la critica spinoziană dacă vom voi să-i aflăm celui dintîi sursa primă şi tema fundamentală, adică refuzul „supranaturalului în natură" în numele adevărului ştiinţific, refuzul simbolismului cosmic şi chiar al frumuseţii : „Gravitatea uluirii lăuntrice, în sensul în care subiectul se regăseşte „înfiorat de Christ" este din plin experimentată de Bultmann în fiece rînd, dar este o gravitate plină de anxietate, golită de imagine şi formă."[144]

Şi totuşi diferenţele sînt considerabile şi nu le poţi atribui numai deosebirii dintre naturile individuale. Cosmologia lui Spinoza este, desigur, aproape identică cu a lui Bultmann, ea fiind cea care îşi poartă succesorii spre o identică respingere a „miraculosului" iudeo-creştin. Dar Bultmann, deşi tehnician al exegezei, asemenea lui Spinoza, ba poate încă mai mult decît acesta, evident, se vrea şi hermeneut al discursului religios fiind mai apropiat lui Kant din acest punct de vedere. Mai trebuie să spunem că atitudinea efectivă a celor trei gînditori faţă de Învierea lui Christ, de exemplu, rămîne, în chip semnificativ, aceeaşi. Care ar mai fi deci acele diferenţe despre care spuneam că nu decurg din deosebirile dintre naturile individuale şi, după părerea noastră, fac din bultmannism cea mai semnificativă şi mai amplă formă de neutralizare cosmologică a simbolismului sacru ? Credem că ele sînt în întregime legate de importanţa culturală pe care o capătă dinaintea lui Bultmann formele simbolice

142. *Oeuvres*..., p. 664.

143. Acest filosof, care a suscitat admiraţii cvasi-religioase (să ni-l amintim pe Romain Rolland) a ignorat totuşi una dintre transcendentalele majore ale existenţei umane, frumuseţea : „Nu ne referim aici la frumuseţe şi la alte perfecţiuni pe care oamenii, din superstiţie şi ignoranţă, au dorit să le numească perfecţiuni." *Oeuvres*..., p. 233. După părerea noastră, această insensibilitate estetica este o adevarată infirmitate intelectuală.

144. H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix* vol. I, p. 44

pe care Spinoza pare a le fi ignorat cu desăvîrşire. Şi aceasta din două motive. 1°) Cum spuneam, Bultmann este un credincios, un om al credinţei, „înfiorat de Christ", în vreme ce Spinoza face din Christ „cel mai mare dintre filosofi"[145], omul în care s-a realizat perfecţiunea cunoaşterii de al treilea gen. De aici, profunda lui indiferenţă faţă de mitologia Evangheliilor. 2°) Între Spinoza şi Bultmann se interpune romantismul german cu toate consecinţele lui, şi anume redescoperirea importanţei şi frumuseţii nu numai a trecutului creştin, ci şi a sacrului universal. Practic, Spinoza vede în formele sacrului doar aberaţii, monştri, într-un cuvînt : superstiţii. „Conştiinţa sa culturală" sau „etnologică" este aproape inexistentă[146].

El observă, desigur, că nu putem judeca „frazele spuse într-o limbă orientală prin întorsături europene de rostire : deşi Ioan şi-a scris Evanghelia în elină el iudaizează adesea"[147]. Astfel de observaţii sînt însă rare la el. Din contră, de mai mult de un veac, şi mai ales odată cu dezvoltarea ştiinţelor istorice şi a ştiinţelor umaniste în general, europenii au fost sensibilizaţi la imensa prezenţă a sacrului pe întreg pămîntul şi în toate epocile. A devenit imposibilă ignorarea dimensiunii religioase a omului şi considerarea ca o raţiune abstractă şi geometrică. Scripturile iudeo-creştine au început să apară din ce în ce mai mult ca fiind în strînsă legătură cu o simbolică sacră universală pe care, în acelaşi timp, ştiinţa o făcea tot mai improbabilă. Aşa se prezintă situaţia pentru credinciosul celui de-al XX-lea veac. Şi a fost oare vreodată o situaţie mai dificilă decît aceasta ?

De fapt, credinciosul este prins între două imposibilităţi : imposibilitatea de a mai crede în Dumnezeul revelaţiilor tradiţionale şi imposibilitatea de a crede în „Dumnezeul savanţilor şi filosofilor". Întrucît – şi aflăm aici prima şi cea mai definitivă victorie a raţionalismului fizicist – credinciosul însuşi aderă îndeajuns la noua filosofie pentru a se convinge că Dumnezeul antropomorf sau cosmic al cuvîntului Scripturilor nu mai poate fi acceptat pe încredere. Pentru a fi admis, El avea nevoie de o altă filosofie, de o metafizică a gradelor de realitate, cea la care omul tocmai renunţase. Pentru totdeauna filosofia, anume cunoaşterea inteligibilă şi sintetică, a abandonat ordinea sacrului şi religiosului şi este îndeajuns de evident că divorţul acesta nu putea fi decît mortal ; mortal, desigur, pentru religios, dar mortal şi pentru filosofie, după cum vom demonstra în continuare. Ar putea atunci adera credinciosul la „Dumnezeul savanţilor şi filosofilor" ? Sigur că nu. Nu, pentru că, după cum am repetat nu de puţine ori, credinţa lui ar exclude ştiinţa : credinţa avraamică, iudaică, creştină, islamică, s-a acomodat perfect, veacuri de-a rîndul, cu Dumnezeul lui Platon şi al lui Aristotel. Dar „Dumnezeul savanţilor şi filosofilor" este Dumnezeul construit de o anumită filosofie şi ştiinţă – *împotriva* Dumnezeului Scripturilor, raţiunea ştiinţifică dovedindu-i acestuia din urmă imposibilitatea. Filosofia naturală a lui Galilei ruinînd temeiul ontologic al simbolismului tradiţional, acestuia nu-i mai rămîne decît să elaboreze, în locul şi cu rangul Dumnezeului Scripturilor, un alt

145. E vorba despre un gînd al lui Spinoza pus pe seama lui Leibniz de către Tschirnhaus (G.Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, Idées, 1975, p. 102): „El spunea despre Christ că a fost cel mai mare dintre filosofi (*Christum ait fuisse summum philosophum*)."
146. Nu acesta e cazul lui Montaigne (deci nici al lui Pascal), şi nici al lui Leibniz.
147. *Oeuvres...*, Scrisoarea 75, p. 1343.

Domn al cosmosului : Dumnezeul-Ceasornicar, mecanicul celest redus la condiţia de cauză primă. Acest teism abstract nu se opune raţiunii. Ba chiar se prezintă în faţa ei ca singura soluţie posibilă. Dar şi negarea ori refutarea sa se acordă, şi ea, deşi în alt mod, cu exigenţele logicii. Nu aici îşi poate afla credinţa absolutul de care are nevoie. De aceea ea se simte profund străină de acest Dumnezeu raţional şi se reclamă de la un alt Dumnezeu, cel al lui Avraam, Isaac şi Iacob. Date fiind toate acestea, credinţa renunţă la sacra intelectualitate, confirmă împărţirea cîmpului teologic stabilită de noua filosofie religioasă şi pare chiar a-şi revendica obscuritatea angajamentului ei. Căci Domnul lui Avraam este cel care se adresează persoanei, Dumnezeu al existenţei şi al vieţii noastre, cel care vorbeşte pentru a provoca libertatea dinlăuntrul nostru, nu pentru a predica despre natura lucrurilor. Dumnezeul cosmosului este azvîrlit fie în imaginarul unei mitologii pentru totdeauna dispărute, fie în alienarea teoretizatoare a unei mincinoase conceptualizări a divinului. A-L gîndi pe Dumnezeu înseamnă a-L supune categoriilor înţelegerii, înseamnă a nega ireductibila Lui prezenţă existenţială.

Credem că acesta este cadrul în care se desfăşoară gîndirea bultmanniană, precum şi motivul pentru care şi-a stabilit drept sarcină demitologizarea Scripturii, adică desolidarizarea predicii de veşmîntul ei cultural. Dar, încă o dată, sarcina aceasta n-ar avea nici un sens dacă nu s-ar desfăşura pe terenul însuşi al credinţei, căci pentru necredincios demitologizarea s-a săvîrşit cu mult timp în urmă sau, mai curînd, rostirile Scripturilor au fost definitiv confiscate de mitologie.

Se ştie că termenul de *Kèrygma*, care semnifică „vestire publică, propovăduire", este utilizat, în Noul Testament, pentru a desemna vestirile lui Iisus Christos[148]. Bultmann îl transformă în conceptul major al hermeneuticii sale : „Enunţurile cuprinse în Kerygmă, spune el, nu sînt adevăruri generale, ci (...) mustrări într-o situaţie concretă. Astfel, ele nu apar decît într-o formă întotdeauna marcată de o bună cuprindere înţelegătoare a existenţei sau, mai curînd, în interpretările ei."[149] Dar această formă nu este transparentă numai în sensul unei „înţelegeri cuprinzătoare" a existenţei care, pentru a fi explicitată fără riscul de a recădea în alienarea teoretizatoare a discursului şi a conceptului, trebuie să se suprapună şcolii filosofice heideggeriene, cea care, în sine, este o hermeneutică a existenţei şi ea relativă la o cultură în care s-a formulat o anume comprehensiune, ba chiar o „imagine" a lumii care ne-a devenit cu desăvîrşire străină. „Nu putem folosi lumina electrică şi aparatul de radio, nu putem apela, în caz de boală, la procedee medicale şi la clinici moderne şi în acelaşi timp să continuăm să credem în lumea spiritelor şi în miracolele Noului Testament."[150] Nu putem nici măcar alege cîteva elemente din această mitocosmologie, refuzînd altele[151]. Căci ea se opune în totalitate concepţiei ştiinţifice actuale a

148. Mt., XII, 41 ; Rm., XVI, 25 etc.
149. *L'intérprétation du Nouveau Testament*, trad. O. Laffoucrière, Aubier, p. 31. Dintr-o opera teologică şi filosofica absolut considerabila nu vom cita decît ceea ce intereseaza în mod direct demitizarea şi vom lăsa la o parte tot ceea ce priveşte hermeneutica existenţială.
150. *Neues Testament und Mythologie* (1941) publicat de H. W. Bartsch în *Kerygma und Mythos* I, Herbert Reich, Evang. Verlag Hamburg, 1948, p. 18.
151. *Ibidem*, p. 21.

universului. Or, omul actual n-ar putea renunța la această concepție, chiar dacă și-ar dori-o, după cum nici creștinismul primitiv nu putea evita să-și înscrie *în chip spontan Kerygma* într-un cadru mitic : „... o acceptare oarbă a mitologiei neo-testamentare ar fi o hotărîre arbitrară (...). A se supune acestei exigențe ar însemna a împlini cu forța un *sacrificium intellectus*, iar cel care ar proceda astfel ar fi în chip aparte divizat cu el însuși și ar rămîne în minciună, afirmînd prin credință o imagine a lumii pe care ar nega-o prin viață."[152]

În rest, caracterul inacceptabil al mitologiei neo-testamentare nu este legat doar de eventuala și contingenta opoziție a celor două viziuni asupra lumii, a celor două cosmologii, ci el rezultă într-un mod la fel de direct și din natura contradictorie a acestei mitologii. Credem că am putea rezuma mai bine contradicția spunînd că, pentru Bultmann, gîndirea mitologică vorbește despre transcendență în termenii imanenței : „Este mitic modul de reprezentare în care ceea ce nu ține de lume, divinul, apare ca fiind al lumii, omenesc, „dincolo" apare ca „aici", acel mod conform căruia transcendența lui Dumnezeu, de exemplu, este gîndită ca o îndepărtare spațială ; un mod de reprezentare în virtutea căruia cultul este înțeles ca acțiune ce comunică prin mijloace materiale forțe non-materiale. Nu este vorba deci despre mit în sensul modern al termenului, sau acesta din urmă nu mai semnifică nimic altceva decît ideologie."[153]

Dar a vorbi despre transcendență în termenii imanenței nu este tocmai funcția simbolului ? Bultmann nu neagă. Din contră, el crede chiar, cum notam la începutul articolului, că demitizarea condiționează recunoașterea caracterului simbolic al Scripturilor, iar mitologia – necunoașterea lui : „... gîndirea mitologică obiectivează în manieră naivă acel Dincolo, în dincoace. Împotriva intenției sale reale, ea își reprezintă Transcendentul ca o realitate îndepărtată în spațiu iar puterea lui – drept o intensificare cantitativă a puterii umane. Contra acestor acte demitologizarea dorește să pună în valoare adevărata intenție a mitului, anume aceea de a povesti despre adevărata realitate umană (...) Se spune adeseori că religia și, în egală măsură, credința creștină, nu se pot lipsi de discursul mitologic. Dar de ce nu ? Sigur că acest tip de discurs furnizează poeziei religioase, limbii culturale și liturgice, imagini și simboluri în care pietatea poate avea ceva sensibil și evocator. Or, sensul acesta nu poate fi deloc retradus într-un limbaj mitologic, căci ar trebui să desprindem din nou sensul noului limbaj, și așa la nesfîrșit." De aceea, continuă Bultmann, „de vreme ce Dumnezeu nu este un fenomen mundan obiectiv constatabil, nu putem vorbi despre acțiunea Lui decît vorbind în același timp și despre existența noastră care se constituie în obiect al acestei acțiuni."[154] De altfel, acesta este unicul mod de a vorbi non-simbolic despre Dumnezeu : „cînd vorbim despre Dumnezeu ca act, înțelegem prin aceasta că sîntem plasați în fața lui Dumnezeu, interpelați, interogați, binecuvîntați și judecați de către Dumnezeu. Acest gen de discurs nu este alcătuit din simboluri sau imagini, ci este o manieră analogică de a vorbi, căci vorbind astfel despre Dumnezeu sesizăm acțiunea lui drept o acțiune

152. *Ibidem*, p. 17.

153. *Ibidem*, p. 22, nº 2 ; de asemenea, și René Marlé, *Bultmann et l'intérprétation du Nouveau Testament*, Aubier, p. 48

154. *Foi et comprehension*, vol. II, trad. A. Malet, Seuil, pp. 390-391.

analogă tuturor celor realizate de oameni." În consecință, „sînt legitime numai acele enunțuri care exprimă relația existențială dintre om și Dumnezeu. Sînt însă ilegitime enunțurile care vorbesc despre acțiunea lui Dumnezeu ca despre un eveniment cosmic." Fapt valabil și pentru enunțurile care privesc actele cultice ale lui Dumnezeu (sacrificarea Fiului) sau o acțiune juridică ori politică, „numai dacă nu sînt înțelese într-un sens pur simbolic."[155]

În definitiv, nu e greu de observat că l-am regăsit pe Spinoza și pe Kant, anume Dumnezeul lor moral. Există, neîndoielnic, o mare diferență dintre panteismul primului[156], teismul transcendental al celui de-al doilea și teismul existențial al lui Bultmann. Dar, cum deja anunță *Tractatus theologicus-politicus*, pentru o religie nu este esențială cunoașterea lui Dumnezeu, ci esențial este faptul de a trăi în El, acționînd în bună conformitate cu justiția și caritatea. Dumnezeul Scripturilor este viața morală, nu adevărul matematic. Și dacă rezultatul este identic, nu înseamnă că în fond teodiceele[157] sînt asemănătoare, în ciuda aparențelor ? Afirmație puțin paradoxală, și totuși ! Alungarea lui Dumnezeu în afara cosmosului la Kant și la post-kantieni (și poate deja la Pascal) este *analogon*-ul invers al identificării spinoziene a lui Dumnezeu cu Natura : a îngloba cosmosul geometric în Dumnezeu[158] sau a decreta absența divină dintr-un cosmos redus la întindere, o aceeași concepția asupra lumii intervine și impune soluția în ambele cazuri, cu de la sine înțelesele deosebiri date de temperamentele intelectuale. Iar această soluție se prezintă în felul următor :

155. *Jésus. Mythologie et démythologisation*, Seuil, p. 231

156. Cuvîntul „panteism" apare dupa moarte lui Spinoza. Termenul apare pentru prima dată la J. Toland, în 1705, iar „panteist" apare la Fay, adversarul acestuia. Este deci oarecum anacronică aplicarea lui la doctrina spinoziana.

157. Folosim cuvîntul „teodicee" în sensul în care era folosit în tratatele de teologie din secolul XIX (de „teologie naturală", deci) .

158. Pentru a introduce întinderea în Dumnezeu, Spinoza distinge întinderea imaginată, care este finită și divizibilă, de întinderea inteligibila, infinită și indivizibila, singura care poate fi în Dumnezeu de vreme ce substanța divina este infinita și indivizibila. *Ethique*, I, prop. XV, scolie). Fără a mai pune în discuție distincția dintre un spațiu conceput și un spațiu imaginat, vom atrage atenția doar asupra naturii continue a spațiului – adică a faptului ca spațiul nu este alcatuit din parți discrete – care este o proprietate cognoscibila doar prin intuiție intelectuală. Este un dat ce se impune spiritului nostru și pe care noi nu-l putem construi axiomatic. Skolem a stabilit ca „orice sistem axiomatic ce are un model, are un model de putere numarabilă" (Léo Apostel, „Syntaxe, sémantique et pragmatique", în *Logique et connaissance scientifique*, pp. 299-300). Or, doua sisteme au aceeași putere atîta timp cît putem stabili o corespondența bijectiva între elementele lor. Dar un ansamblu continuu, de felul dreptei, comporta o cantitate non-numarabilă de elemente, dreapta fiind indefinit divizibilă. Puterea sa este deci superioara puterii numarabilului ce caracterizeaza orice sistem axiomatic (R. Blanché, *L'axiomatique*, P.U.F., p. 80). Altfel spus, orice construcție axiomatica realizîndu-se cu ajutorul elementelor distincte, este evident ca nu putem compune continuum-ul cu aceste elemente discontinue. Rezulta deci, contrar celor afirmate de Spinoza, ca spațiul conceput intuitiv este absolut divizibil, ba este chiar indefinit divizibil. Spațiul conceput este și finit (nu infinit) pentru ca numai înțelegerea concepe „genul" spațial și îl deosebește de timp, de exemplu, sau de gîndire. Invers, spațiul e infinit numai pentru imaginație, căci nu ne putem imagina o margine spațiala a spațiului. Asta înseamnă ca spațiul este ceva în Dumnezeu, este tocmai posibilitatea universala pentru care întinderea corporală nu este decît o imagine sau o indefinita limitare.

imanentismul exclusivist întîlneşte trascendentalismul exclusivist în refuzul gradelor de realitate şi al cosmosului simbolic în care formele sensibile semnifică prin prezentificare, adică în interiorul căruia prezenţa şi absenţa lui Dumnezeu îşi răspund dialectic întrucît se cheamă în mod necesar.

În ceea ce ne priveşte, respingem bultmannismul atît din punct de vedere cosmologic, cît şi din punct de vedere simbolic. Din perspectivă cosmologică, întrucît concepţia despre lume a lui Bultmann se clădeşte pe mecanicismul clasic care, la sfîrşitul secolului XIX, începe deja să se clatine : este o concepţie pre-einsteineană, care ignoră *cu desăvîrşire* radicala repunere în discuţie a noţiunilor de spaţiu, timp şi materie, demers caracteristic fizicii contemporane. Şi de asemenea, din punct de vedere simbolic, pentru că, în cazul unei corelaţii „pur simbolice", ecuaţia : demitizare = simbolism conştient distruge raţiunea de a fi a simbolului. Cert este că gîndirea simbolică este pîndită de riscul de a confunda referentul semnului simbolic cu semnificantul său, pericol inevitabil, cunoscut sub numele de idolatrie, dar totodată înscris în natura însăşi a simbolului de vreme ce în el, referent şi semnificant sînt puse într-o strînsă legătură. Remediul pericolului idolatriei nu poate fi găsit însă în respingerea acestei legături strînse, singura care întemeiază de altfel dreptul semnificantului de a-şi desemna referentul : *dacă simbolistica ar fi fost doar simbolistică, pur şi simplu n-ar mai fi existat.* Sau semnul simbolic este cel care semnifică în virtutea co-naturalităţii semnificantului cu referentul său – şi avem de-a face cu ceea ce am numit semnificarea prin prezentificare – sau nu-l putem distinge nici de semnul lingvistic, nici de semnul inductiv[159]. În consecinţă, unica modalitate de a atenua pericolul idolatriei este reactivarea conştiinţei gradelor de realitate, dovedirea faptului că formele sensibile nu sînt numai imagini ale formelor inteligibile în uzajul simbolismului sacru, ci ele sînt astfel şi în ordinea realului. Simbolismul tradiţional îşi regăseşte echilibrul în prezenţa, explicită sau implicită, a unei metafizici „platoniciene" sau „vedantine" care afirmă că lucrurile sînt în acelaşi timp mai mult, dar şi mai puţin decît ceea ce par a fi : pe de o parte, ele nu sînt deloc reductibile la accidentalitatea unei configuraţii spaţiale, după cum dorea fizica galileană, şi aceasta pentru că ele ne conduc în apropierea misterului divin. Dar pe de altă parte, contrar celor ce par a ne fi sugerate de ele, lucrurile nu constituie *întreaga* realitate, nu reprezintă posibilitatea de „a fi", căci au doar o existenţă vestigială, relativ absolută în raport cu neantul, dar relativ nulă în raport cu Absolutul. Cînd în simbolica tradiţională conştiinţa acestei metafizici slăbeşte, aproape inevitabil ea se degradează în idolatrie, în superstiţie şi magie. Dar pentru a menţine conştiinţa metafizică trebuie să renunţăm la cosmologia – în realitate imposibilă – construită de geocentrismul fizicist[160].

Nu vedem cum demitizarea bultmanniană ne-ar putea restitui adevărul simbolismului. Căci mitocosmosul, aşa cum îl concepe Bultmann, este întotdeauna văzut prin prisma epistemei galileene, fiind dintr-o dată marginalizat,

159. *Cf. Le mystère du signe*, cap. VI, art. I şi II.

160. De-abia este nevoie sa mai precizam ca aceasta respingere nu o implica în nici un fel pe aceea a rezultatelor numerice la care ne permite accesul geometrismul fizicist. Ceea ce vizam aici este o teza filosofica despre natura universului, nu punerea în ecuaţie a caderii corpurilor.

respins *a priori* ; el este pus drept „celălaltul" smintit al universului raţional. Pe scurt, mitocosmosul nu este înţeles în deplinătatea adevărului său. Ideea lui Bultmann despre mitocosmos este identică modului în care îl concep magia şi idolatria. Epistema magică este, desigur, *contrariul* epistemei fiziciste, dar ele nu se pot opune una celeilalte, întrucît sînt situate într-un acelaşi plan, anume cel constituit prin refuzarea ori ignorarea ontologiei scalare, adică a metafizicii gradelor de realitate[161].

Concluzie : *Despre reducţia culturologică*

Iată-ne ajunşi la capătul reflecţiilor noastre asupra neutralizării ontologice a simbolismului sacru. Aceasta înseamnă că am atins şi sfîrşitul crizei simbolismului religios ? Sigur că nu, dacă luăm în considerare faptul că a atinge un capăt înseamnă, în acelaşi timp, a-l şi depăşi. Or, departe de a-şi fi epuizat forţele, critica simbolului pare a triumfa în continuare. Amputînd referentul semnului simbolic, ea îl închide pe acesta din urmă în cercul jurisdicţiei sale. Şi nu permite subzistenţa decît a doi din cei trei poli ai structurii lui triadice, semnificantul şi sensul, ambii părînd a nu face apel decît la cele proprii omului. Este îndepărtată orice transcendenţă reală, nemairămînînd decît transcendenţa iluzorie a unei conştiinţe prinsă în capcana propriilor ei realizări.

Sigur că analizele cosmologice ample prezentate de noi nu sînt în măsură să zdruncine certitudinile acestei critici şi să o constrîngă să reintroducă referentul în definiţia simbolului.

Căci nu ne putem sustrage întrebării : simbolul trebuie definit în felul în care l-au conceput civilizaţiile tradiţionale, sau aşa cum este el în realitate ? Sau, încă : putem să atribuim de drept simbolului ceea ce îi atribuie în fapt cultura pre-ştiinţifică ? Nu negăm, ni se va obiecta, că simbolistica tradiţională implică o ontologie scalară, de vreme ce ea se întemeiază pe capacitatea unui lucru de a

161. Va fi de competenţa metafizicii simbolismului sacru de a arata ca tot ceea ce are mai incontestabil concepţia heideggeriana a Fiinţei nu poate fi înţeles cu adevarat decît pornind de la perspectiva supra-ontologica din *Vedânta* : nu putem «considera» Fiinţa decît plecînd de la Supra-Fiinţă. Şi doar din Ceea Ce depaşeşte Fiinţa îşi poate afla întreaga forţa o critica a confuziei între Fiinţa şi fiind, întrucît numai Mai Mult decît Fiinţa poate întemeia o mai-puţin-fiinţă : numai Mai-Multul poate mai-puţinul. Aceasta axioma este una dintre cheile majore ale metafizicii. Din acest punct de vedere, Fiinţa însaşi face deja parte din *Mâyâ*, dar printr-o magie divina şi suprema, al carei efect este în masura în care Ea este determinaţia ontologica originara. Fiinţa nu poate fi conceputa ca izvorîre sau afirmare radicala decît pe Temeiul fara de Temei al Absolutului. Cît despre critica heideggeriana a esenţelor platoniciene, ea releva în fond aceeaşi incomprehensiune ca şi cea a lui Aristotel. Ea reifică Ideile, ignorînd ca ele fac parte dintr-un teatru cosmic, pentru ca sînt figurate de marionete şi ca Binele este dincolo de gradul ontologic, adica El nu este Primul dintr-o serie cf. articolul nostru „Platon ou la restauration de l'intellectualité" *Etudes traditionelles*, an 82, n° 471, 1981, pp. 28-40.

desemna un altul, aparținînd unei realități superioare. Pînă și un aristotelician ca Toma din Aquino este de acord : „Am greși dacă am crede, spune el, că multiplicitatea sensurilor menționate ar putea face loc echivocului sau oricărui alt inconvenient datorat acestei multiplicități. În fond (...), nu multiplicăm sensurile pentru că unul și același cuvînt poate semnifica mai multe lucruri, ci pentru că lucrurile semnificate prin cuvinte pot fi semne ale altor lucruri."[162] Totuși, nu rezultă în mod necesar că această ontologie ar fi efectiv adevărată. Ea nu este decît un *fapt cultural*. La urma urmelor, metafizica platoniciană este la fel de incredibilă ca și simbolistica sacră și ne-am face, de altfel, vinovați de sofistică dacă am pretinde că superstițiile religioase se sprijină pe o superstiție filosofică. Și oricum, ele nu se susțin reciproc tocmai pentru că sînt în fond identice, constituindu-se ele însele în două traduceri al unei aceleiași viziuni a lucrurilor, ambele fiind definitiv depășite, definitiv istorice, una – în orizontul religios, cealaltă – în maniera intelectului. După spusa lui A.Vergote, nu ne vom mai putea niciodată situa în lumina originară a mitului. Trebuie să ne declarăm de partea lui : construirea simbolismului sacru printr-o ontologie scalară nu-i decît un cerc vicios care nu ne poartă cîtuși de puțin în afara ordinii culturale. Pe de altă parte, definiția simbolului, la care am ajuns urmărind neutralizarea lui ontologică, este absolut suficientă pentru a acoperi cîmpul simbolisticii. În cel mai fericit caz, ea nu face decît să reia definiția tradițională fără a o modifica, fără a o considera drept teză culturală, adică fără a proceda la ceea ce am putea numi *reducția culturologică* constitutivă oricărei fenomenologii a culturii. Putem reține deci definiția pe care Paul Ricoeur o dă simbolismului : „structura de semnificare în care sensul direct, primar, literal, desemnează în plus și un alt sens indirect, secundar, figurat, care nu poate fi înțeles decît prin intermediul primului sens."[163] Definiția aceasta, reluată de mai mulți autori[164], nu pune în joc decît doi termeni : semnificantul și sensul, deosebind numai o dedublare a celui de-al doilea : în sens direct și sens indirect. În fond, ea este paralelă cu definiția tocmai amintită, cea a Sfîntului Toma, prezentîndu-se în principal ca o descriere a *funcționării reale* a semnificației simbolice. Neutră în ceea ce privește raportarea la orice teză ontologică, permite totuși separarea structurii simbolice de orice altă structură semnificantă. Ce-și poate dori mai mult filosofia ? Nu negăm adevărul acestei „definiții fenomenologice". Căci ea este cea care susține lucrările celor mai remarcabili dintre specialiștii istoriei religiilor, asemenea lui van der Leeuw și, mai ales, Mircea Eliade. Nici preocuparea, nici scopul nostru, nu sînt contestarea acestei definiții. Dorim doar să atragem atenția asupra reducției culturologice pe care o fondează și care pare atît de firească, încît sfîrșește prin a trece neobservată. Ba mai mult, nu tocmai simbolul este cel ce ne invită să vedem în el doar o ființă culturală ? A vorbi despre simbol nu înseamnă, prin definiție, a vorbi despre ceva care se situează dintr-o dată în afara realului ? Ce sens mai poate avea în aceste condiții conceptul de neutralizare ontologică a simbolului ? Cum mai poți neutraliza o dimensiune ontologică exclusă prin definiție din alcătuirea semnului simbolic ? Este clar că ne lovim

162. *S. th.* I, q. 1, a. 10. Este vorba despre un articol asupra celor patru sensuri ale Scripturii.

163. *Le conflit des interprétations*, 1969, p. 16.

164. Printre altele, amintim admirabila lucrare a lui Clémence Hélou *Symbole et langage dans les écrits johanniques*, Mame, 1981, pp. 10-11.

aici de dificultatea majoră a oricărei filosofii a simbolului, cea rezumată prin ecuația : simbolic = ireal. Am întîlnit-o deja în repetate rînduri. Funcționează în mod cvasi-automat și pretinde titlul de primă definiție a simbolului ; ea este cea care favorizează reflecția și blochează orice metafizică a simbolismului. Totdeauna înfloritoare, totdeauna gata să se slujească de o astfel de banalitate încît scapă capcanelor analizei critice, este bine să fie mereu avută în atenție pentru a-i putea înlătura permanenta amenințare. Pentru că este clar că raportul pe care simbolistica îl întreține cu realitatea este la fel de direct ca și raportul ei cu cunoașterea ; însuși faptul că a putut fi definită drept non-real dovedește evidența acestui raport care este considerat, în definiția amintită, drept ceva care are ca funcție faptul de *a nu fi* ceea ce este. În definitiv, *non-realul* nu desemnează o clasă logică în manieră negativă și prin excluderea unui caracter, în felul în care *non-albul* înglobează toate ființele lipsite de această determinare, fără a ni se mai spune care este culoarea lor ; *non-realul* este aici o *determinare* cvasi-pozitivă ce definește o relație dialectică cu realul, acesta din urmă fiind el însuși definit prin această relație.

Care vor fi deci semnificațiile posibile ale *non-realului*, fiind de la sine înțeles că nu poate semnifica pura și simpla inexistență ? Prima și cea mai răspîndită astăzi este aceea conform căreia non-realul desemnează imaginarul. Dacă non-realul ar fi semnificat pur și simplu non-existentul, neantul ca atare, n-am fi putut nici măcar vorbi despre el, n-ar fi existat în nici un mod, iar simbolistica nici atît. Este deci necesar ca non-realul să fie real, să existe într-un anume mod. Răspunsul este imediat : el există „în mintea noastră", în „imaginație", dar nu în felul în care există lucrurile din jurul nostru, în lumea reală. Incontestabil, răspunsul este adevărat. Simbolistica este legată de imaginar. În afara neutralizării onto-cosmologice, reducția culturologică trimite simbolul la realitatea lui imaginară. Sîntem însă îndeajuns de atenți la toate implicațiile acestei teze ? Imaginarul poate constitui ultima instanță explicativă ? Vom admite, desigur, că el poate da-seama de *existența* simbolisticii, mai precis, de cultura înțeleasă ca ansamblu de semne non-reale. În plus, producerea acestor semne pare a necesita o conștiință a non-realului, a gradelor de a fi, care depășește ordinea imaginarului ca funcție reprezentativă întrucît presupune o *experiență* directă, de natură intelectivă, a non-realului sau, mai curînd, a „mai puțin realului". Dar ea poate da socoteală de *esența calitativă* a simbolurilor. A expedia simbolistica în imaginar înseamnă a îndepărta problema, nu a o rezolva. Nu-i suficient să dotezi imaginarul cu un fel de „nebunie" naturală care te scutește de a te mai întreba de ce produce o formă simbolică sau alta, de vreme ce „te poți aștepta la orice" din partea lui (de altfel, vom vedea în următoarele două părți că această atitudine este efectiv imposibilă). Mai sîntem constrînși să ne întrebăm și care este rațiunea de a fi a acestor forme. Omul este condamnat la sens, la inteligibil, la rațiune. Nimic mai nebunesc decît explicația prin nebunie. Totul are propria-i rațiune de a fi. Prin urmare, și non-realul sau simbolicul capătă o semnificație obiectivă întemeiată pe natura lucrurilor, adică pe o onto-cosmologie scalară, întrucît multiplicitatea gradelor de a fi presupune că fiecare dintre ele nu este pe deplin real și că toate se ordonează într-o alcătuire ierarhică, o dinamică anagogică, temei al oricărui simbolism. Simbolul afirmă deci prin el însuși o teză onto-cosmologică ; el vorbește despre transcendent în termeni de imanență, face cunoscute cele ce nu sînt și nu pot fi zărite de ochiul omenesc, fiind

prezentificarea sensibilă a celor nevăzute. Există neutralizare *ontologică* a sim-
bolului tocmai pentru că există refuzul tezei onto-cosmologice, cea care
constituie esența simbolului. Ceea ce rămîne la capătul acestei *epoché* neutrali-
zatoare nu seamănă deloc cu entitatea primită de ea direct de la datul cultural.
Toate acestea ar fi trebuit cel puțin semnalate. Totuși, în afară de Paul Ricoeur,
care arată că noțiunea de „adevăr metafizic" pune în discuție însăși ideea de
realitate[165], exigența aceasta nu poate fi întîlnită aproape niciunde în filosofia
contemporană, nici chiar în cele mai remarcabile lucrări asupra simbolului. Nici
Jung, nici G. Durand[166], nici Mircea Eliade, nici René Alleau nu par a aborda
simbolicul altfel decît ca o producție a imaginarului. Iată ce scrie M.Eliade
întrebîndu-se asupra naturii disciplinei sale : „Considerată în sensul larg al
termenului, știința religiilor cuprinde atît fenomenologia religioasă cît și filosofia
religiei (...). Dar (istoricul religiilor) se îndeletnicește cu descifrarea, în tem-
poralul și concretul istoric, a destinului experiențelor ce se ivesc din ireductibila
dorință a omului de a transcende temporalul și istoricul. Orice experiență
religioasă autentică implică un efort disperat de a străbate pînă la temeiul
lucrurilor, pînă la realitatea ultimă. Însă orice expresie sau formulare conceptuală
a unei experiențe religioase date se înscrie într-un context istoric. În consecință,
expresiile sau formulările devin «documente istorice», perfect comparabile cu
orice altă faptă culturală."[167] Așa gîndește „experiența religioasă" unul dintre cei
mai mari istorici ai religiilor, unul dintre cei mai deschiși „misticii", unul dintre
cei mai îndrăgostiți de simbolism. Dar, după cum se observă, pretinsa obiec-

165. *La métaphore vive*, studiul VIII, mai ales pp. 386-388 : „Inițial, gîndirea speculativă
reia noțiunea de referență dedublata în propriul ei spațiu de articulare, în calitate de instanță
critica, întoarsă împotriva conceptului nostru convențional de realitate. Ne-am întrebat în mai
multe rînduri : oare știm ce înseamna lume, adevar, realitate ?" ; de asemenea, p. 310 sq :
„Catre conceptul de «adevar metaforic»."

166. Într-o lucrare în rest foarte interesanta, iezuitul Charles A. Bernard declara : „Pre-
supunînd ca imaginația nu are nici o valoare ontologica, valoarea simbolului s-ar risipi în
fictiv. Dar de ce negam valoarea imaginii ? Iata-ne din nou în fața unor lucrari care,
asemenea celei a lui Gilbert Durand, au afirmat valoarea transcendentala a imaginarului."
(*Théologie symbolique*, Téqui, 1978, p. 101). Însa oricare ar fi profunzimea, bogăția și
pertinența analizelor lui G. Durand, atît cele din tratatul sau devenit clasic *Les structures
anthropologiques de l'imaginaire*, 1936, precum și cele din lucrarile ulterioare : *L'imagina-
tion symbolique*, 1964, *Science de l'homme et tradition*, 1975, etc., lucrari cu care nu de
puține ori ne simțim în deplin acord, sîntem totuși obligați sa constatam ca „fantasticul
transcendental" elaborat de el (*Les structures...*, pp. 437-491), nu corespunde deloc ideii
noastre de onto-cosmologie simbolica. Este vorba de transcendentalul kantian, constitutiv de
obiectivitate sau, altfel spus, despre universalitatea imaginației simbolice drept capacitate
structuranta a cunoașterii, simțirii și acțiunii umanului : „... nu există decît „adevaruri
obiective" produse ale refularii și ale oarbei adaptari a eului la mediul său obiectiv. Există și
„adevăruri subiective", mai fundamentale pentru funcționarea constitutiva a gîndirii decît
fenomenele (...). O minciuna mai este minciuna atunci cînd poate fi calificată drept „vi-
tala" ?" (*Les structures...*, p. 459). Și în continuare : „În acest domeniu „minciunile vitale" ni
se par mai valabile și mai adevarate decît adevarurile muritoare." (*Ibidem*, p. 494). Or, pentru
noi aceasta este o propoziție inacceptabila (ceea ce nu înseamna deloc ca negam realitatea
schemelor structurale ale imaginarului) ; sau o minciuna ramîne totdeauna minciună, sau n-a
fost niciodata minciuna.

167. *Méphistophélés et l'androgiyne*, Idées, Gallimard, pp. 280-281.

tivitate a reducției culturologice este de fapt însoțită de teza naturii *psihologice* a
religiosului înțeles ca „efort disperat" fără consistență speculativă, teză care
începe prin a nega, în numele unui panteism etiologic mai curînd discutabil decît
de necontestat, cea mai fundamentală afirmație a discursului religios.

Atitudinea aceasta atît de răspîndită este, incontestabil, rezultatul revoluției
epistemologice din cel de-al XVII-lea secol. Credem că această revoluție – cît și
evoluția care a precedat-o – poate fi descrisă în trei etape, ilustrate prin
personalitățile lui Platon, Aristotel și Galilei. Onto-cosmologia lui Platon este
deschisă „înspre tării" și își află desăvîrșirea în binele supra-ontologic. Ea
instituie astfel un dezechilibru vertical între inteligibil și sensibilul din care
lumea corporală „aspiră să cadă înspre înalturi", întru lumea spirituală. Deze-
chilibrul, tensiunea dinamică este în bună corelare cu natura semnului simbolic
și cu mișcarea anagogică percepută de inteligența hermeneutică înlăuntrul
acestuia. Odată cu Aristotel apare, din contră, prima încercare de constituire a
unei onto-cosmologii închise, sau poate ar fi mai potrivit să o numim cosmologie
ontologic echilibrată. Între sensibil și inteligibil nu există nici o tensiune
dezechilibrantă, ci acord și aproape chiar identificare. De aceea Aristotel este cel
mai mare fizician al Occidentului, primul care înțelege să construiască o
veritabilă știință a ceea ce numim *physis*. De fapt, de la Platon la Aristotel lumea
greacă a păstrat aclaşi mod de inteligibilitate, anume forma, care este și *eidos*
(„noi, ceilalți platonicieni", spunea odinioară Aristotel[168]) ; s-a schimbat însă
obiectul la care se aplică inteligibilitatea și prin aceasta Aristotel îl anunță, din
negura veacurilor, pe Galilei. Cît despre Stagirit, mai putem vorbi și despre o
închidere „logică" a conceptului care pregătește, și ea, închiderea lui epistemică
sub efectul materializării discursului științific. Toate aceste elemente sînt
corelative. Deschiderea platoniciană a conceptului, singurul punct de vedere ce
convine intenției filosofice semnifică, la urma urmei, că nu există nici un obiect
sensibil căruia capacitatea inteligibilă a conceptului să nu i se poată cu adevărat
aplica, pe care să nu-l poată cuprinde în mod adecvat. Încărcătura inteligibilă a
gîndurilor noastre este în fond mai puternică decît tot ceea ce ar putea oferi
sensibilul. Inteligența umană, dornică să-și afle repaosul, este în căutarea ființei
care ar putea suporta greutatea inteligibilului, negăsind-o decît dincolo de
sensibil și chiar dincolo de formele imuabile. Iată ce menține în bună deschidere
conceptul filosofic autentic, cel care iubește cu adevărat înțelepciunea Realității.
Incompletitudinea lui este semnul sporitei sale inteligibilități în raport cu
obiectele sensibile cărora le poate fi aplicat[169]. Invers, la Aristotel, conceptul are
dreptul să se aplice în mod adecvat lucrurilor sensibile în virtutea blocajului
sensibilului și inteligibilului. Nu avem încă de-a face cu închiderea epistemică
prin intermediul căreia conceptul se construiește pe sine în mod autonom,

168. În fond, aristotelismul este un platonism trunchiat (cu toate reamenajarile cerute de
această mutilare).

169. Astfel observam cum surplusul de inteligibilitate a conceptului relativ la ființa
sensibilă poate conduce și la platonismul degradat și pervertit care este idealismul hegelian
în loc sa supună inteligența Ființei supra-inteligibile, împlinind astfel calea cea mai funciară
a intelecției, reduce ființa infra-inteligibila la concept. Știința galileana a făcut de neevitat
această „soluție", eliminînd ființa inteligibila și transcendenta din cîmpul posibilului dar
păstrînd, în chip firesc, exigența intelectiva. În chip firesc, pentru ca inteligența *nu se poate*
elimina pe sine.

devenind oarecum „*causa sui*", însă aflăm aici închiderea „logică". Cu Aristotel, și pentru întîia oară în Occident, filosofia tinde înspre perfecta stăpînire a propriului discurs. Aristotel este primul gînditor care-și construiește un limbaj filosofic tehnic elaborat, un limbaj ai cărui termeni și relațiile dintre aceștia sînt definite într-o manieră atît de perfect univocă (cel puțin în principiu), încît cunoașterea lucrurilor poate fi transformată în operații asupra discursului. Conceptul se închide asupra ființei și ființa se închide asupra conceptului. Fiecare termen este perfect ajustat după celălalt. Logica devine știința filosofiei, conferindu-i acesteia calitatea de știință. De aceea „înainte de a aborda orice altă știință, trebuie să cunoaștem mai întîi Analiticele."[170] Cît de departe sîntem de Platon, după care prima condiție pentru dobîndirea cunoașterii înțelepciunii este conștientizarea propriei noastre ignoranțe !

Însă aristotelismul nu și-a furnizat poate veritabilul instrument pentru a-și atinge scopul : căci ar fi trebuit să înlocuiască formalismul logic cu formalismul matematic, conceptele matematice fiind singurele care, după cum deja am subliniat, realizează în mod necesar și prin definiție cea mai radicală dintre închideri. Galilei va purta mai departe intenția științifică ce a orientat întreg aristotelicianismul, separîndu-se însă de realismul lui calitativist. Conceptele, odată devenite matematice, nu se mai aplică realului decît în măsura în care acesta este el însuși redus în mod mecanicist la geometric. La Platon, conceptele sînt simbolurile mentale ale Ideilor eterne, participînd la acestea din urmă. La Aristotel ele sînt abstrase din lucrurile a căror urmă o mai poartă încă. Cu Galilei, traiectul cognitiv este răsturnat (chiar dacă Galilei însuși nu înțelesese acest lucru), după cum o va dovedi cartezianismul ; realul fizic este cel care se construiește după imaginea conceptului. Echilibrului static al peripateticienilor îi urmează un dezechilibru orientat în jos : ca și la Aristotel, inteligibilul este bine „instalat" în sensibil, însă cel de-al doilea nu mai este expresia celui dintîi, ci îi este minciună și trădare. Singura scăpare din acest divorț instituit de galileism în inima realității fizice rezidă în stăpînirea tehnică a lumii, care „dovedește" de fiecare dată că lucrurile stau bine așa cum sînt și că geometria are dreptate. Atunci mito-cosmosul dispare definitiv. Sensul tensiunii anagogice este inversat, devenind catagogic. Simbolismul devine imposibil. „Vînînd toate urmele sufletului pe care Aristotel le-a mai lăsat prin lucruri", spune L.Brunschwieg, a fost ucisă și orice urmă a lucrurilor din suflete. Imersiunea vitală și rodnică a culturii în natură este interzisă în mod științific. De acum înainte, cultura va pluti fără de rădăcini, cu tot universul ei de forme, de culori și de rituri ce mărturisesc o realitate din care sînt pentru totdeauna exilate. Neutralizarea ontologică lasă viață semnificanților simbolici și sensului lor, dar un sens care se deschide vidului. Iată că omenirea a fost despicată în două înlăuntrul sufletului ei cultural profund. Revoluția galileană n-a introdus ruptura doar în interiorul aparențelor, ci a separat și ființa umană de reprezentările ei simbolice. Prin această ruptură epistemică sufletul european descoperă că ceea ce considera de obicei a fi sursă semantică inepuizabilă, perpetuă izvorîre de semnificații vitale, afective, cognitive, nu-i decît un imaginar monstruos, dezordine a unei gîndiri smintite, o oarbă privire ce nu va fi niciodată copleșită de lumina realității.

170. *Métaphisique*, cartea IV, 3, 1005 b.

Appendice I

Noțiuni elementare de cosmografie antică (cf. p. 25)

1 – Dacă vom privi cerul într-o frumoasă noapte de august, vom găsi o mulțime de puncte luminoase. Multe dintre ele sînt imobile unele fața de celelalte și sînt astfel dispuse încît trasează conturul unor figuri imuabile: constelațiile. Toate aceste puncte par a fi fixate pe bolta cerească asemenea unor cuie aurite pe un înveliș sferic, numit*sfera stelelor fixe*.

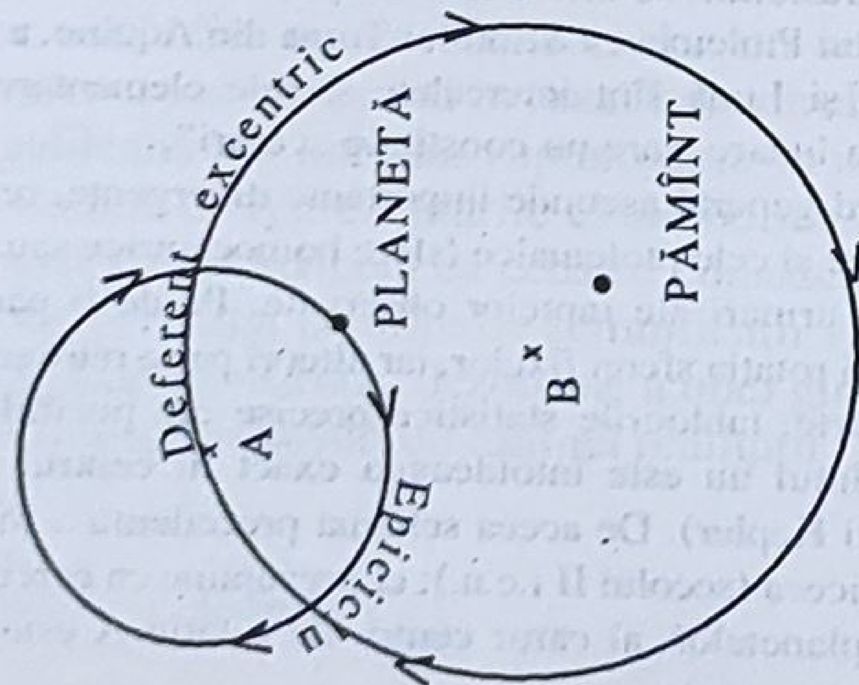
Cu toate acestea, daca vom privi cu atenție, vom observa că stelele se deplasează laolaltă fără ca pozițiile lor să se modifice, ca și cum sfera fixelor s-ar mișca în bloc în jurul unei axe numite „axa lumii" (efectuînd un tur complet în 24 de ore). O singură stea rămîne imobilă, steaua *alpha* din Ursa Mica, numită și steaua polară întrucît definește (cu aproximație) polul Nord al rotației sferei fixelor. Axa lumii trece prin această stea și traversează sfera celestă într-un punct diametral opus, polul Sud (unde nu se află nici o stea). Pe de altă parte, dacă observatorul se află între ecuator și polul Nord terestru – acesta fiind cazul europeanului și nord-americanului – steaua polară nu se află deasupra lui (zenitul local). Deci axa lumii nu este perpendiculară, ci este oblică în raport cu planul orizontului local.

2 – Și acum, să observam ca există astre (vizibile cu ochiul liber) care nu se supun întocmai rotației regulate a sferei fixelor. Sînt astrele „rătăcitoare", cele pe care anticii le numeau *planete* (*planès*, în greaca, înseamna ratacitor, vagabond). Așa este Luna, precum și Mercur, Venus, Marte, Jupiter, Saturn, dar și Soarele. Grecii și-au închipuit că fiecare dintre aceste astre rătăcitoare (inclusiv Soarele, deci) își avea propria-i sferă (sferă cristalină sau eterată și invizibilă) de care era alipit și care îl antrena în mișcarea sa de rotație concentrică în jurul Pămîntului. Pentru ei, universul era constituit dintr-un sistem de sfere concentrice cuprinse una în cealalta și rotindu-se toate într-un același sens. Numărul, precum și ordinea în care sînt dispuse, diferă de la un autor la altul, de la o tradiție la alta. În general, sînt considerate zece sfere dispuse în felul următor, cu începere din punctul cel mai de jos (Pămîntul) : 1° Luna ; 2° Mercur ; 3° Venus ; 4° Soarele ; 5° Marte ; 6° Jupiter ; 7° Saturn ; 8° Cerul sau sfera stelelor fixe sau „firmamentul"; 9° Cerul sau sfera cristalină (cerul fără stele) ; 10° Cerul sau sfera Primului Motor (care, prin mișcarea lui, antrenează toate celelalte astre). Dincolo, în afara lumii, se află Cerul Empireului, locuit de Dumnezeu și aleșii Lui. Aceasta este doctrina lui Ptolemeu, a Sfîntului Toma din Aquino, a lui Mohyiddîn Ibn'Arabî. Adesea, între Pămînt și Lună sînt intercalate sferele elementare: apă, aer, foc ; sferele non-astronomice, infra-lunare, care nu constituie „ceruri".

Și totuși, acest acord general ascunde importante divergențe, rezumate în opoziția dintre astronomiile aristotelice și cele ptolemaice (sfere homocentrice sau sfere excentrice). O parte dintre divergențe sînt urmări ale faptelor observate. Pe de o parte, mișcările descrise de planete urmează uneori rotația sferei fixelor, iar alteori par a retrograda, deplasîndu-se în sens contrar. Pe de altă parte, tablourile statistice precise ale pozițiilor orbitale ale corpurilor celeste arată că Pămîntul nu este întotdeauna exact în centrul acestora (ceea ce anunță orbitele eliptice ale lui Kepler). De aceea schema precedentă a fost modificată, mai ales de către Hipparcus din Niceea (secolul II î.e.n.); el presupune că cercurile secundare („epiciclurile"), purtătoare ale planetelor, al căror centru de rotație A este fixat el însuși pe un cerc

Fig. I

Mişcarea planetei rămîne solidară cu mişcarea deferentului, deşi ea se deplasează uneori în sens opus.

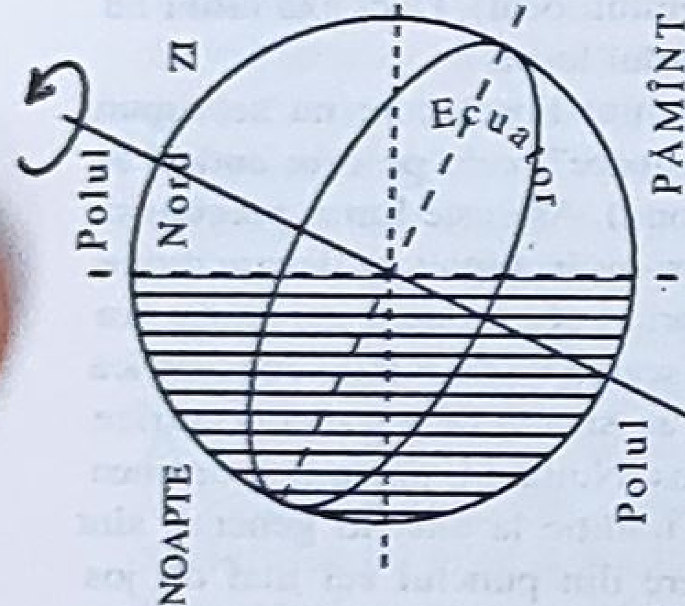


A centrul epiciclului
B centrul deferentului

SISTEMUL LUI PTOLEMEU

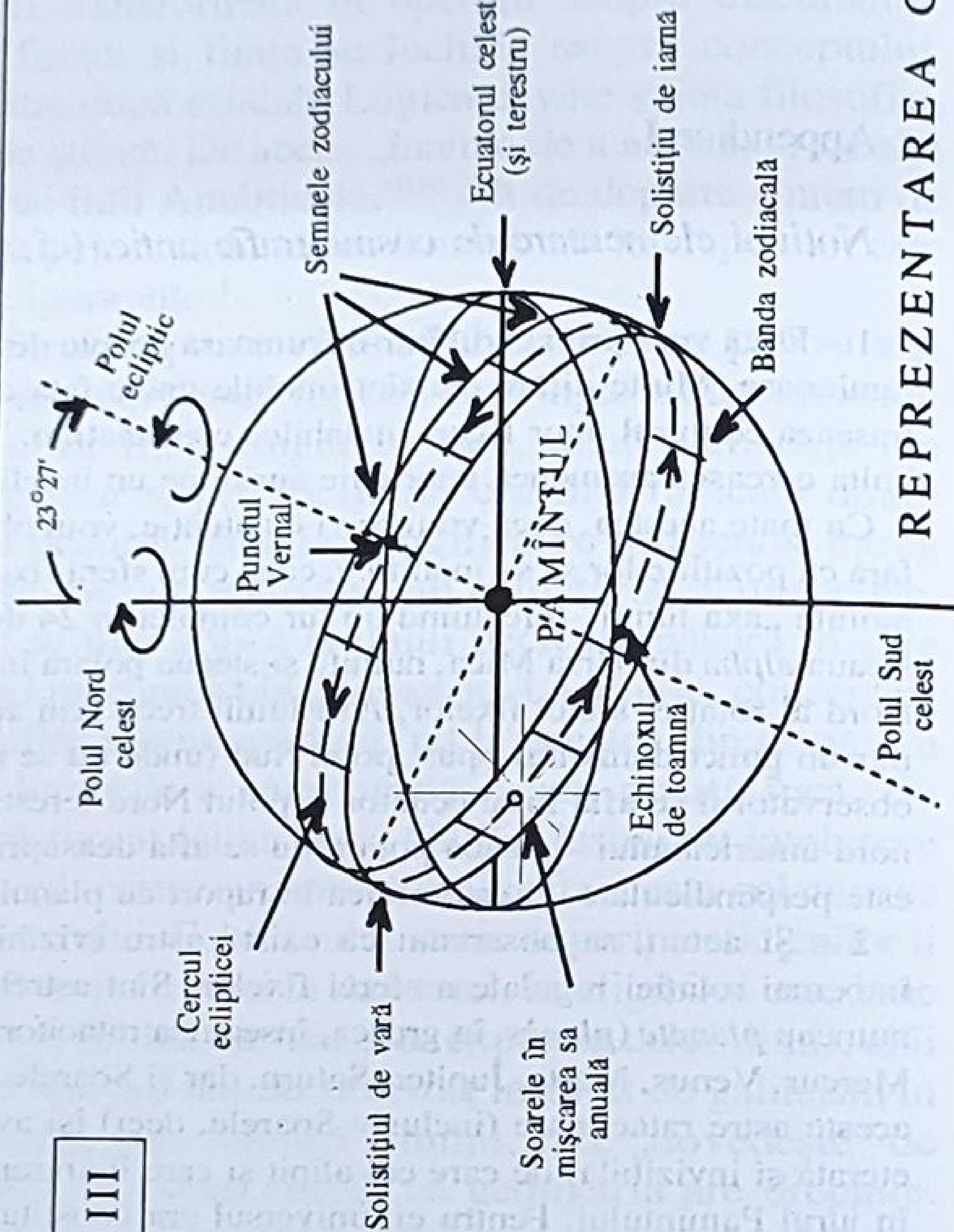
Fig. II

Ecliptica sau planul în care se deplasează centrul Pămîntului în cursa lui anuală în jurul Soarelui.



REPREZENTAREA HELIOCENTRICĂ

Fig. III



REPREZENTAREA GEOCENTRICĂ

principal („deferentul"), se rotesc în jurul unui punct B situat la o anumită distanţă de centrul Pămîntului (cf. Fig. I). În secolul II e.n. Ptolemeu a reluat acest sistem purtîndu-l înspre o minunată perfecţiune.

3 – Dintre toate astrele rătăcitoare, Soarele pare animat de mişcarea cea mai regulată. Răsare la Est şi apune la Vest. Dar nu răsare – şi nici nu apune – la aceeaşi oră în fiecare zi şi nici nu parcurge zilnic acelaşi traseu celest. Dacă reperăm zilnic, timp de un an, în sfera fixelor, punctul în care se află Soarele la amiază şi dacă unim toate punctele astfel obţinute, vom observa că ele formează marele cerc al sferei celeste, ceea ce a primit numele de *ecliptică* întrucît în planul acesteia se produc eclipsele, anume acolo unde ecliptica întîlneşte orbita Lunii. Pentru că în astronomia coperniciană Pămîntul se roteşte în jurul Soarelui, cercul eclipticei este cel după care planul orbitei terestre se întretaie cu sfera celestă (Fig. II).

Or, ecliptica este oblică în raport cu ecuatorul ceresc (şi terestru), ceea ce înseamnă că axa după care se efectuează mişcarea de rotaţie a Pămîntului în jurul său este înclinată în raport cu planul după care Pămîntul se deplasează anual în jurul Soarelui, nu perpendiculară pe acesta (de unde, anotimpurile). Această înclinare (care variază) este în jur de 23°27'. Sau altfel spus, în sistemul geocentric cercul mare, descris anual de Soare, este înclinat cu 23°27' în raport cu ecuatorul celest (sau terestru) considerat ca plan orizontal.

Cercul eclipticei taie cercul ecuatorului celest în două locuri, aşa-numitele puncte echinoxiale, întrucît aici durata zilelor este egală cu cea a nopţilor. În echinoxul de primăvară sau cel de toamnă Soarele ocupă unul dintre aceste puncte (punctul vernal). Alte două puncte ale cercului marchează momentul în care Soarele atinge distanţa maximă de planul ecuatorial (dedesubt sau deasupra, plus sau minus 23°27') : acestea sînt punctele solstiţiale (*sol*, soare şi *stare* – a se opri).

Observăm, în fine, că celelalte astre rătăcitoare (planetele noastre actuale) în afară de Soare, se mişcă şi ele – dacă încercăm să deosebim traiectoria lor pe sfera stelelor fixe – pe o bandă care înconjoară cerul şi din care nu ies niciodată. Banda se întinde de o parte şi de alta a cercului eclipticii, pe 8°5'. Ea a fost numită *zodiac* (sau ciclul de „viaţă", de la grecescul *zôon*, „a fi viu") şi a fost împărţită (de către babilonieni, desigur) în douăsprezece părţi sau „semne" ale căror denumiri sînt în mod straniu analoge în diverse culturi şi se referă la figurile formate de către constelaţiile sferei fixelor care traversează zodiacul văzut dintr-un punct de pe Pămînt. (Fig. III)

Appendice II

Ptolemeu şi realitatea sferelor celeste (cf. p. 27)

Ptolemeu este privit ca astronomul matematician pentru care prea puţin contează realitatea fizică a construcţiilor elaborate pentru a „salva aparenţele" (epiciclurile şi deferentele excentrice). Teza aceasta, reluată de Koyré (cf. supra p. 26, nº 18) şi considerată de Duhem drept certă (*Système du monde*, vol. II, p. 85), nu pare a se verifica prin texte. Este adevărat că în *Almagesta*, unde aflăm desfăşurată în întregime construcţia ptolemaică, nu se pune niciodată problema realităţii ei. Însă zece ani după *Almagesta*, Ptolemeu scrie *Ipotezele planetelor* (două cărţi, dintre care cea de a doua ne-a parvenit transpusă în arabă, *Ptolemaei opera minor*, Ed. Teubner – „ipoteze" nu înseamnă aici „simple supoziţii", ci „principii de pornire", „presupoziţii necesare"). În lucrarea aceasta el se ocupă în chip aparte de soliditatea

sferelor celeste, considerînd chiar că epiciclurile ar fi ele însele alcătuite din mici sfere (poate inele) situate în grosimea excentricelor (cf. Th. Litt, *Les corps célestes dans l'univers de S.Thomas d'Aquin*, Nauwelaerts, pp. 336-341).

Appendice III

Sfîntul Toma din Aquino, precursorul lui Copernic ? (cf. p. 35, n° 49)

Am preluat această întrebare, folosind-o drept titlu, dintr-o comunicare susținută recent de dominicanul Tomo Vereš, profesor la Universitatea din Zagreb, cu ocazia unui simpozion consacrat sfîntului Toma din Aquino (pp. 247-253, într-un volum cu acte a căror referință am pierdut-o). Concluzia lui este evident negativa : „Apreciem ca este imposibil să-l considerăm pe Toma precursor al lui Copernic, deși și el a pus sub semnul întrebării sistemul geocentric. Dar Sf. Toma, cunoscînd sistemul heliocentric, nu s-a ridicat întru apărarea lui. Într-un anumit sens, el a mers mai departe decît Copernic (...) pentru ca a pus sub semnul întrebării valoarea apodictică a tuturor sistemelor astronomice în general." Părintele Vereš acordă o mare importanță textului cunoscutei *Summa theologica* (I, q. XXXII, 1.2 m), unde Toma declară (în ceea ce privește imposibilitatea omului de a demonstra în chip rațional Trinitatea) : „În astronomie se invocă în favoarea teoriei excentricelor și epiciclurilor faptul că, odată admisă această ipoteză, pot fi salvate aparențele furnizate de simțuri în ceea ce privește mișcările celeste. Şi totuși, aceasta nu-i o dovada decisiva, dat fiind că am putea salva respectivele aparențe pornind și de la o altă ipoteză."

În general, textul este citit prin prisma refuzului Aquinatului de a alege între astronomia lui Aristotel și a lui Eudoxiu din Cnidos (secolele IV-III î.e.n.), pentru care toate sferele celeste sînt homocentrice centrului Pămîntului, și astronomia lui Hipparcus din Niceea (secolul II î.e.n.) și Ptolemeu (secolul II e.n.), pentru care sferele sînt mai mult sau mai puțin excentrice. Faptul că Toma prezintă această incertitudine ca fiind analogă cu neputința rațiunii dinaintea misterului trinitar, ne invită să vedem aici altceva decît indiferența unui metafizician în ceea ce privește fizica. Refuzul lui Toma marturisește despre tendința de a întemeia *în chip epistemologic* ideea că, în fizica, cunoașterea este întotdeauna ipotetica – ceea ce, trebuie să subliniem – și așa am și făcut, la p. 50 – este în dezacord cu fizicismul extrem de sigur de sine al lui Aristotel, împărtășit de Toma însuși în alte locuri.

Dacă Toma nu este în nici un fel pre-copernician, exista oare motive să presupunem că ar fi de acord cu sistemul lui Copernic, daca l-ar fi cunoscut ? Parintele Joseph de Tonquédec tinde să creadă că da : *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et S. Thomas*, Vrin, 1950, p.22. Sîntem de aceeași parere. La urma urmelor, exista cel puțin o declarație expresă a Sfîntului Toma, în comentariul la *De Caelo* al lui Aristotel (L. II, l. 7, n°451), unde notează că nu putem respinge *a priori* posibilitatea unei a treia ipoteze ce nu ar fi nici aristotelică, nici ptolemaică : „Ipotezele construite de Aristotel și Ptolemeu nu sînt în mod necesar adevărate ; oricum, dacă astfel de ipoteze permit salvarea fenomenelor, nu trebuie să spunem că ele sînt și adevărate. Căci e cu putința ca toate aceste fenomene astronomice să poată fi salvate și printr-un alt instrument de care omenirea sa nu aibă nici cea mai vagă idee pînă astăzi (*alium modum nondum hominibus comprehensum*)." Ceea ce, adaugă Toma, nu se întîmplă în cazul lui Aristotel care „folosește aceste ipoteze drept adevăruri (*utitur*

suppositionibus ... tanquam veris)." Cum se observa, Toma nu ezită să se despartă de Aristotel în acest punct fundamental, dînd astfel epistemologiei sale o deschidere esențială.

Appendice IV

Sfîntul Toma din Aquino : un cosmos teofanic ? (cf. p. 49, n° 103).

Citind capitolul nostru, un savant teolog ar aprecia ca am dat dovadă de o prea neînduplecată severitate fața de Aristotel. „Daca este adevarat, ar scrie el, ca esențele sînt prezente în lucrurile însele, înseamna ca acestea din urma constituie un ansamblu de entelehii ierarhizate sub mișcarea finalizanta a Motorului Prim, Gîndire a Gîndirii, cel a cărui perfecțiune îi interzice, desigur, cunoașterea finitului, dar care asigură oricum ordinea și inteligibilitatea lumii, orientînd-o teleologic și constituind-o cu adevărat în cosmos. Aflăm aici o prezentificare a transcendenței în imanența, prima fiind semnificata prin ordinea lumii." Amintind apoi doctrina tomista a ierarhiei cauzelor, a gradelor de perfecțiune și de universalitate, el ar conchide : „Este oare ambigua aceasta cosmologie bazată pe o ontologie scalară ?"

Aceste remarci ne-au dat de gîndit, caci nu dorim sa nedreptățim pe nimeni, cu atît mai mult cu cît îl considerăm pe Aristotel unul dintre cei mai mari filosofi ai Occidentului, iar pe Toma – cel mai mare teolog al creștinismului latin. Cu toate acestea, nu credem necesar să ne modificăm global analizele de pîna acum. Va trebui însa să le completăm și să insistăm mai nuanțat asupra cîtorva puncte; o schița a acestor precizări vom încerca în rîndurile ce urmează.

Recunoaștem că, prin *structura* sa, cosmologia lui Aristotel se acordă cu exigențele simbolismului după cum, de altminteri, am și subliniat în mod expres (p. 45). De asemenea, întîlnim la el o ierarhie de forme ce culmineaza cu Forma pură sau Actul pur al Gîndirii divine de care *depind*, în ceea ce privește actualizarea, toate celelalte forme. Ierarhia reprezintă „temeiul și sursa acestei imense analogii constituită din toate substanțele dependente". (Léon Robin, P.U.F., p. 92). Dar la fel de sigur ni se pare faptul ca fizica, sau chiar fizicismul lui Aristotel compromite în multe privințe simbolistica structurală a lumii, pentru că ea *reifică* totul : o substanță individuala (un arbore, o pisica, un om, apa) este un mod absolut de a fi, existînd în sine și pentru sine și netrimițînd la nimic altceva decît la sine. Şi de vreme ce realitatea este doar a substanțelor individuale, ontologic vorbind, acest univers este populat de existențe solitare. Aici zace, credem, tensiunea, daca nu chiar contradicția filosofiei aristotelice. În fine, cu siguranța nu vom gasi la Aristotel o doctrina a epifaniei lui Dumnezeu în lume. Or, această doctrina este absolut necesara pentru întemeierea unei metafizici a simbolului. O vom afla oare la Sfîntul Toma?

Fără nici o ezitare vom raspunde afirmativ, acesta fiind locul în care analizele noastre necesită o precizare.

Mai întîi trebuie să subliniem importanța *Teoriei corpurilor celeste în gîndirea Sfîntului* ce poarta acest titlu, *Toma din Aquino*, importanță bine pusa în evidența de lucrarea-dosar și pe care aparținînd lui Thomas Litt (Béatrice-Nauwelaerts, Paris și Louvain, 1963, 480 p.) au neglijat-o în întregime. cei mai mari istorici ai tomismului (un Gilson, de exemplu) constituie cadrul general și *determinant* Concepția unui univers ierarhic de sfere concentrice

al întregii metafizici şi chiar al teologiei tomiste, după cum o dovedeşte multitudinea textelor adunate din toate operele Maestrului, de la cele dintîi pînă la cele din urmă. Acest univers presupune patru regiuni, două corporale şi două incorporale : 1 – corpurile coruptibile şi sublunare constituite din cele patru elemente şi supuse devenirii ; 2 – corpurile incoruptibile şi supralunare, făcute dintr-o materie actualizată în întregime prin forma primită (şi care nu poate deveni deci altceva), corpuri animate de o mişcare circulară (care le permite să se deplaseze fără să-şi schimbe locul) ; 3 – îngerii, ei înşişi ierarhizaţi, unii dintre ei fiind însărcinaţi cu mişcările sferelor celeste ; 4 – raţiunea divină. Cf. *Compendium Theologiae*, c.74. Afirmînd eterogenitatea materiilor celeste şi terestre, Sfîntul Toma respinge mai ales (*S. th.* I, q.66,2) teza lui Platon din *Timaios* (31b – 32b). Aceste grade cosmice (şi metacosmice) sînt şi grade de nobleţe şi frumuseţe, constituindu-se în gradele unei analogii universale. Cît despre raţiunea de a fi a întocmirii ierarhice, precum şi a mişcărilor „imuabile", ea este, în ultimă instanţă, deificarea celor aleşi (*De spiritualibus creaturis*, 6, c.) : cînd numărul aleşilor va fi complet, mişcările celeste vor înceta. (*S. th.*, I, q. 66,3 şi în alte numeroase texte).

Pe de altă parte, de simbolism dă seama nu numai structura cosmosului, ci şi ontologia tomistă a creaturilor şi a Creatorului. Părintele Faucon de Boylesve o. p., încearcă să demonstreze aceasta în *Etre et savoir – Etude du fondement de l'intelligibilité das la pensée médiévale* (Vrin, 1985, 383 p.). Autorul afirmă că interpretarea medievală a semanticii aristotelice permite exprimarea unui conţinut autentic neo-platonician." (p. 100), şi nu ezită să vorbească, în ceea ce-l priveşte pe Toma din Aquino, despre „o epistemologie ce dă cuvenita întîietate manifestării teofanice" (p. 93), invocînd următoarea declaraţie a Aquinatului : „toate fiinţele cunoscătoare îl cunosc implicit pe Dumnezeu în orice fiinţă cunoscută ... nimic nu poate fi cunoscut în afara unei similitudini cu Adevărul prim (=Dumnezeu)." (*De veritate*, q. 22 a. 2, ad 1).

Acestei epistemologii exemplariste, i se adaugă o ontologie a participaţiei care întemeiază posibilitatea Fiinţei divine de a se manifesta în lucruri, ontologie împrumutată de Sfîntul Toma de la Dionisie Pseudo-Areopagitul. Comentînd textul fundamental al Sfîntului Pavel, cel din *Epistola către Romani* (1,6) referitor la Dumnezeul invizibil cunoscut prin lucrurile vizibile, Toma vorbeşte despre „cartea creaţiei" (*Sicut in quodam libro*). Este astfel stabilită posibilitatea unei teologii, a unui discurs despre Dumnezeu, după cum ne-o dovedeşte acest frumos pasaj din *Summa theologica* (I, q. XIII, A. 5) : „Tot ceea ce este rostit atît despre Dumnezeu cît şi despre creaţiune, este spus în virtutea relaţiei pe care creatura o întreţine cu Dumnezeu, principiul şi cauza ei, cel în care preexistă în chip excelent toate perfecţiunile celor care există."

Totuşi, părintele Faucon – care se limitează, în realitate, la Sfîntul Toma, în ciuda cîtorva aluzii (inexacte) la Meister Eckhart – recunoaşte că acest discurs „mărturiseşte despre o linie teologică *străină* sistemului lui Aristotel." (p. 119), ceea ce ni se pare evident. Va trebui deci să ne întrebăm în ce măsură a fost posibilă exprimarea noncontradictorie a unei viziuni neo-platoniciene asupra cosmosului în limbajul *fizicii* aristotelice. Cartea părintelui Faucon nu răspunde la această întrebare. Va fi fost Toma din Aquino conştient de dificultate ? În ceea ce priveşte conflictul secular dintre homocentrismul lui Aristotel şi excentrismul lui Ptolemeu, Th. Litt a tras deja concluzia că Toma „nu a înţeles importanţa" dilemei (*La théorie des corps...*, p. 365). Şi n-a văzut „cît de puternic a zdruncinat sistemul lui Ptolemeu fizica filosofică a lui Aristotel." (p. 364).

O aceeaşi întrebare se pune şi în ceea ce priveşte neoplatonismul Areopagitului, care clatină şi el, din temelie, fizica peripatetică ; întrebare cu atît mai încurcată cu cît Evul Mediu atribuie cu uşurinţă lui Aristotel texte de inspiraţie platoniciană. Lăsînd altor savanţi sarcina de a afla un răspuns, ne vom mulţumi să remarcăm că Sfîntul Toma este un geniu mai misterios decît pare. În rest, pentru noi e clar că nu numai influenţa areopagitică l-a purtat pe Toma înspre un neoplatonism abia sugerat ; în primul rînd doctrina creaţiei şi dependenţa radicală a creaţiunii sînt cele care nu se potrivesc deloc cu Aristotel. E drept că aristotelismul

pare a conferi naturii o *consistenţă* „pe care platonismul o desfiinţase", spune Faucon (p. 146) – ceea ce, după părerea noastră, este un contra-sens: invers, Platon e cel care înţelege să fondeze consistenţa lumii vizibile, însă pe temeiul relaţiei ei participative la lumea Ideilor. Ceea ce neagă el, şi pe bună dreptate, este auto-suficienţa creaturii; cît despre aristotelismul reducţionist, acesta, departe de a-i salva realitatea, sorteşte creatura irealităţii contingenţei ei pure. Nu lumea poate mîntui simbolul, ci simbolul e cel care poate salva lumea.

Orice întrebare se reduce, în fond, la următorul punct: care e prima : astronomia sau fizica ? *Ordinea* e cea care determină situaţia cosmică a lucrurilor sau această ordine nu-i decît consecinţa naturii diverselor substanţe cosmice? Pentru Platon lumea, în măsura în care este lume (cosmos), este şi ordine. Pentru Aristotel, fizica e cea care dirijează astronomia, iar lucrurile, înainte de a fi relaţii de ordine, sînt substanţe autonome. (Remarcă relaţia de ordine, considerată în sine, este numită de Platon Idee.) La Toma, cele două perspective coexistă şi se combină în mod diferit. Cînd vorbeşte despre fiinţă este aristotelician, iar cînd vorbeşte despre ordine este (fără să-şi dea seama?) platonician : „universul Sfîntului Toma presupunea serii de cauze. Ne grăbim să adăugăm că în acest univers nu numai că existau serii, *dar nu existau decît acestea!*" (Litt, *op. cit.*, p. 370). Aici substanţele aproape că au dispărut.

Observăm cît de complexă, cît de dificilă poate fi sinteza pe care a fost în stare să o realizeze geniul tomist : elementele ei, cel puţin în ceea ce priveşte filosofia naturală, riscă să se disocieze totuşi într-o zi. Să repetăm că universul lui Aristotel nu se opune simbolicităţii, dar nici nu o impune. Din contră, prin epistemologia sa, prin planul său de a alcătui o fizică certă (nu probabilă ori fabuloasă, asemenea celei a lui Platon) şi prin ontologia sa a substanţei individuale, gîndul aristotelic ducea la ivirea – în perimetrul culturii medievale aflate la apogeu – preocupărilor fiziciste ce nu puteau să nu reifice şi să opacizeze cosmosul, făcîndu-l să piardă ceea ce Schuon numea „transparenţa lui metafizică", preocupări ce nu puteau să nu suscite emergenţa unei fizici ce se va dori cu adevărat „ştiinţifică".

PARTEA A DOUA

SUBVERSIUNEA SENSULUI SAU NEUTRALIZAREA CONŞTIINŢEI RELIGIOASE

Capitolul III

NATURĂ ŞI CULTURĂ

Articolul 1
REFERENT LINGVISTIC ŞI REFERENT SIMBOLIC

Iată că semnul simbolic este lipsit acum de referinţă, adică privat de capacitatea de a se raporta la o realitate transcendentă, capacitate pe care o implică uzajul semnului sacru în regimul său propriu. Revoluţia galileană a făcut ontologic imposibilă această capacitate referenţială, negînd, pe de o parte, existenţa unei „lumi" invizibile şi transcendente, iar pe de altă parte negîndu-i, corelativ, eventuala imanenţă în formule sensibile. Un astfel de efect al unei revoluţii cosmologice asupra semnului simbolic ar fi de neconceput dacă nu s-ar admite că referentul simbolic, deşi diferit de un simplu denotat, de un referent obiectiv, este totuşi indisociabil de simbol, fiindu-i chiar mai intim unit decît în cazul semnului lingvistic. Cum arătam în *Le mystère du signe*, reducţia operată de Saussure asupra semnului lingvistic prin amputarea referentului (semnul este o unitate cu două aspecte : semnificatul şi semnificantul) ridică multe dificultăţi, dar nu este chiar imposibilă. Ea corespunde la ceea ce numeam închidere epistemică a conceptului, prin care lingvistul transformă limba într-un obiect ştiinţific ; se acordă deci în chip natural cu geometrizarea galileană a realului fizic. În definitiv, fără grosime nu mai există nici plan, nici dreaptă ; şi totuşi Galilei reduce corpurile la aceste forme abstracte. Dar pentru simbol o astfel de operaţie este imposibilă întrucît după amputarea referentului, ceea ce rămîne din el nu mai este deloc simbolul ca atare. Nu există semn simbolic decît dacă realitatea pe care o semnifică se prezentifică în el însuşi în virtutea unei analogii participative.

Prezentificarea – sau prezenţa referentului în simbol – se verifică chiar şi acolo unde simbolul nu este construit decît din semne lingvistice pentru că,

fi semne ale altor lucruri"[1], nu cuvintele însele. Aflăm aici întreaga diferenţă dintre metaforică şi simbolică. Evident, aceste două categorii pot fi aplicate uneia şi aceleiaşi expresii, însă prima nu vizează decît procedeul retoric iar cealaltă – esenţa profundă a lucrurilor. A spune că leul este „regele animalelor" înseamnă a rosti o metaforă, întrucît trans-portăm (sensul etimologic al metaforei) sensul cuvîntului „rege" în afara contextului său politic natural. A spune însă că leul simbolizează regalitatea în lumea animală înseamnă a spune că regalitatea se prezentifică în el.

Referentul este cel de care trebuie să se ţină seama sau, mai curînd, o întreagă ontologie de referinţă, care pune în joc atît semnificantul cît şi sensul. Din moment ce simbolul semnifică prin prezentificare, trebuie ca realitatea semnificată să aparţină şi altei ordini decît simbolul dar şi să se poată prezentifica în el. În acelaşi timp trebuie să existe atît discontinuitate existenţială, cît şi continuitate esenţială. Fără cea dintîi nu există semn ; fără cea de-a doua, nu există simbolistică. Fizica mecanicistă a distrus ontologia referenţială a unui cosmos deschis spiritualului şi, reciproc, ontologia unui spiritual şi a unui divin ce nu refuză să se întrupeze în forme cosmice. Nu numai că a distrus obiectul la care se raporta semnul simbolic, dar a şi făcut imposibilă maniera acestuia de a se raporta la obiect. Şi acest fapt este mult mai important, întrucît modul de referinţă este caracteristica esenţială a semnului simbolic, distrugerea obiectului nefiind ea însăşi decît o consecinţă a punerii în imposibilitate a modului referenţial propriu simbolului. Consecinţa inevitabilă : negarea Transcendentului urmează dispariţiei semnelor transcendenţei, de vreme ce El nu se poate afirma decît în mod simbolic, adică prin prezentificare. Cu alte cuvinte, „ştiinţa" nu neagă pe Dumnezeu, ci neagă semnele divinului sau, mai precis, neagă că acestea ar fi semne ale divinului. Am amintit deja că referentul simbolic nu este un obiect denotat, în felul referentului lingvistic, ci este o potenţialitate referenţială sintetică, singura care actualizează şi defineşte, provizoriu, o hermeneutică explicită. Provizoriu, pentru că, fiind un act, un eveniment deci, hermeneutica se cere de fiecare dată reluată, re-începută : orice om trebuie să înţeleagă pe cont propriu. Într-un anumit mod, limbajul vorbeşte întotdeauna „de la sine", în timp ce simbolul nu vorbeşte decît graţie hermeneuticii care reţine şi ascultă rostirile simbolului (ceea ce nu înseamnă deloc că ea le inventează[2]). Prin el însuşi, semnul lingvistic nu este aproape nimic ; naturalitatea sa este oarecum epuizată, în el totul este funcţie semnificantă. Din contră, semnul simbolic este totul, sau aproape totul. În naturalitatea şi substanţa însăşi a semnificantului rezidă o funcţie semnificantă care nu vorbeşte decît pentru cel care ştie să audă şi să asculte.

1. *S. th.*, I, q. 1, a. 10

2. Simbolul fără hermeneutică este ca o notă muzicală cîntată cu un arcuş pe o vioară lipsită de cutia de rezonanţă. Nota este emisă, ea există, dar nimeni nu o aude. De asemenea, l-am mai putea compara : cu o undă sonoră lipsită de aerul care o poartă şi o transportă şi care ar fi hermeneutica ; cu un tablou pus în întuneric etc. Hermeneutica este o rezonanţă, o atmosferă, o lumină, un mediu de manifestare şi propagare.

Articolul 2
NOŢIUNEA TRADIŢIONALĂ DE CULTURĂ

Concluzia se impune cu claritate : simbolul este locul prin excelenţă unde natura şi cultura se întîlnesc, se îmbină şi fac schimburi reciproce. El este mediatorul în care natura devine cultură, iar cultura se preface în natură. Fără a relua în întregime analizele desfăşurate în altă lucrare[3], vom aminti totuşi teza esenţială : omul este, prin natură, o fiinţă culturală ; natura sa nu se realizează decît în cultură, prin intermediul ansamblului ordonat de reprezentări simbolice ale lumii, ale omului şi ale divinului, puse în circulaţie prin Tradiţie. Ansamblul are drept funcţie faptul de a permite omului să se situeze pe sine în raport cu cele trei ordini ale realităţii (macrocosmos, microcosmos şi metacosmos), să le înţeleagă şi să se comporte adecvat dinaintea lor : existînd (sau trăind), cunoscînd şi acţionînd. Această funcţie a culturii este dublu necesitată de natura însăşi a omului. Pe de o parte, omul, dotat fiind cu gîndire conştientă, trebuie *să înveţe* tot ceea ce este, tot ceea ce cunoaşte, tot ceea ce face : el este fiinţa destinată uceniciei. Şi asta presupune că tot ceea ce trăieşte, cunoaşte şi îndeplineşte, se realizează întotdeauna, mai mult sau mai puţin, conform unui mod semantic, inteligibil, esenţialist întrucît a-şi gîndi viaţa, cunoaşterea, acţiunea înseamnă mereu a percepe o semnificaţie primordială şi universală, înseamnă deci o valoare de realizat – de unde caracterul moral al întregii existenţe umane. Pe de altă parte, reprezentările cu ajutorul cărora cultura actualizează şi determină virtualităţile naturii umane trebuie să aibă ele însele evidenţa, promptitudinea, unitatea şi eternitatea datelor naturale. Ele n-au cum să apară ca produse contingente ale istoriei, nici drept construcţii abstracte de felul învăţăturilor ştiinţelor umane. Omul nu învaţă să trăiască şi să acţioneze (să fie bărbat sau femeie, să iubească, să sufere, să moară, să se bucure, să sărbătorească etc.) decît după învăţăminte ce au ele însele un caracter natural şi sintetic, „nici bun, nici rău", ca al vieţii însăşi şi care, în măsura în care sînt astfel, sînt singurele pe care omul le poate asimila propriei sale naturi. Tocmai de aceea ele îmbracă forma simbolurilor. Şi atunci in-formează fiinţa omului în felul unui veritabil instinct, cultural dobîndit, desigur, dar trăit totuşi asemenea unei deprinderi înnăscute. Veţi spune că omul nu are instincte ? Dar are instincte culturale. Singură cultura, însă, nu e aptă să formeze în om aceste instincte. Pentru a le forma, ea trebuie să-şi elibereze învăţămintele prin naturalitatea simbolurilor.

Aceasta este, pe scurt, concepţia despre cultură şi credem că ea se impune de la sine celor ce se gîndesc cît de cît la fericirea reală a omului. Nu conţine nimic extraordinar de original şi cu toate acestea e surprinzător cît de puţin loc ocupă în doctrinele filosofice ale ultimelor două veacuri[4]. Nu că ar fi ignorată dez-

3. *La charité profanée*, p. 68 şi pp. 79-99.

4. Pascal este unul dintre puţinii gînditori clasici care a înţeles cum se cuvine importanţa politico-socială a relaţiilor simbolice. El a observat că o anumită critică ştiinţifică ce denunţa „minciuna" formelor cosmice şi a formelor religioase îşi orienta puterea destructivă – la fel de bine o putem numi revoluţionară – şi asupra formelor sociale. Semnele prin care se exprimă ordinea socială şi relaţiile ierarhice nu sînt mai veridice decît aparenţele sensibile ale universului : nu haina face călugărul, nu boneta îl face pe medic, iar cei patru lachei din spatele trăsurii unui bogătaş nu ajung pentru a dovedi nobleţea lui reală şi dreptul la respectul

baterea cultură-natură. Credem, din contră, că tocmai aceasta organizează şi structurează cîmpul filosofic al Occidentului modern şi contemporan, că ea este problema majoră a gîndirii europene începînd cu jumătatea secolului XVIII. Şi aceasta datorită revoluţiei galileene care a ruinat lumea culturii creştine, făcînd astfel inevitabilă disputa natură-cultură, separînd definitiv natura de cultură. Iar omenirea nu-şi pune decît probleme pe care nu mai ştie să le rezolve. Dar filosofia şi ştiinţele umane nu tratează, în general, această problemă, decît pentru a opune cultura, naturii, pentru a le separa şi a le izola una de cealaltă sau pentru a vedea în această dualitate, pe urmele structuralismului etnologic, însuşi semnul distinctiv prin care omul se semnifică, se revelează pe sine şi se defineşte, întrucît omul se găseşte pe sine ca om în diferenţa dintre natură şi cultură. După cum se observă, miza unei filosofii a simbolului nu este mică decît dacă e adevărat, cum am încercat să demonstrăm, că simbolul e locul de îmbinare şi schimb dintre natură şi cultură. Pînă atunci, a aborda raportul natură-cultură ca problema însăşi a modernităţii, nu înseamnă a nega existenţa altor probleme, ci doar a o desemna pe aceasta drept orizontul problematic al oricărei filosofii *moderne*. De asemenea, mai înseamnă şi a admite că filosofia anterioară ignoră, mai mult sau mai puţin, această problematică, deci cultura nu este considerată în ea însăşi, ca realitate independentă şi separată. Ceea ce nu înseamnă deloc că gîndirea umană ar fi ignorat distincţia aici analizată. Dar cultura, în întregul ei, este privită aici, sau este preponderent privită, ca prelungire şi dezvoltare a naturii. Concepţia aceasta – singura normală, la urma urmelor – se prezintă sub diverse chipuri : cel al lui Toth-Hermes pentru tradiţiile egipteană şi greacă, cel al lui Enoch – în Biblie, al lui Ganesha la hinduşi ori al lui Lug la gali. „El a descoperit mai întîi, ne spune Platon, numerele şi socotitul, geometria şi astronomia, ba chiar şi jocul de table şi zarurile, în sfîrşit, literele."[5] Crainic al lui Osiris, stăpîn al cunoaşterii, revelator al limbajului, al muzicii, al actelor de tot felul, magia sa stăpîneşte şi natura, căci numai el este cel care poate da viaţă membrelor împrăştiate ale soţului lui Isis. Operaţie care defineşte esenţa însăşi a simbolurilor şi a culturii : manifestarea sau chiar creaţia este concepută ca sacrificiu al Logosului, care-şi risipeşte trupul cosmic, iar cultura, cultul sau simbolul fiind ceea ce restaurează unitatea pierdută, adună laolaltă ceea ce este împrăştiat, restituindu-i Domnului-Creator trupul[6]. Toate aceste figuri, precum şi corespondentul lor din alte tradiţii

semenilor. De aceea se constituie o categorie de spirite puternice, de libertini, pe care Pascal le numeşte pe-jumătate-destoinici şi care, cu o voioasă ferocitate, îşi propun „să dărîme idolii", să deştepte „naivii" care credeau, simplu, că aparenţele sînt veridice. Ei nu au înţeles însă că oamenii nu trebuiau legaţi doar cu „lanţurile necesităţii", clădite pe forţă sau chiar pe raţiune; mai trebuiau şi „lanţurile imaginaţiei". Cel cu adevărat destoinic ştie că cel pe-jumătate-destoinic nu se înşeală, dar vorbeşte asemenea naivului, păstrîndu-şi pentru sine ideea ultimă, întrucît cunoaşte „cauza efectelor" şi a înţeles că nici o viaţă socială nu este cu putinţă fără ordine şi ierarhii şi nici o ierarhie nu subzistă dacă nu e simbolic semnificată, oamenii nefiind deloc raţiuni pure. Pe scurt, viaţa politică şi socială dobîndeşte ceea ce Ruyer numea aşa de bine „hrana psihică". Credem că acesta este semnul fundamental al gîndirii lui Pascal.

5. *Phédre*, 274 c-d (Pléiade, t. II, p. 74).

6. Aceasta este şi tema „sacrificiului lui Purusha" (*Rig-Veda*, X, 90, ed. Marabout, t. 2, p. 499). Despre sacrificiul creator al lui Purusha, omul divin, sau al lui Prajâpati, „Progenitorul", vezi A. K. Coomaraswamy, *La doctrine du sacrifice*, texte adunate laolaltă şi traduse

religioase, exprimă clar deosebirea dintre cultură şi natură, precum şi funcţia celei dintîi relativă la cea de-a doua. Trebuie să ne ferim însă de a vedea aici doar o traducere mitologică (deci inconştientă) a acestei dialectici înţelese în sens modern. Nu conceptul modern al dualităţii natură-cultură constituie adevărul acestor reprezentări simbolice. Ele îşi au propriul adevăr care se opune în întregime viziunii moderne ; mai ales, ele afirmă că în fapt „cultura" este de origine divină – fie că a fost revelată şi învăţată de Dumnezeu Însuşi, fie că un Înger (sau un zeu) a pornit să o aducă din ceruri pe pămînt – ceea ce ni se va părea pur şi simplu „fantasmatic", deşi este raţional evident că numai o geneză divină ar putea da socoteală de originea limbajului, de exemplu[7]. De asemenea reprezentările simbolice afirmă – fapt nu mai puţin străin gîndului modern – că funcţia culturii, de natură esenţial sacră, are drept scop aducerea exteriorităţii multiple a relativului în interioritatea unificatoare a Principiului[8]. Prin aceste

ales pp. 53-54. Ganesha, zeul cu cap de elefant, fiu al lui Shina şi Pârvati, este „Domn al categoriilor (*gana*)", stăpîn al literelor şi al şcolilor, scrib ce transcrie *Mahâbhârata*. El simbolizează identitatea subiacentă şi esenţială a principiului şi a manifestării realizată de cunoaşterea numerelor cosmice şi a artelor sacre (A. Daniélou *Le polythéisme hindou*, p. 445). Pîntecul său enorm semnifică faptul că el este „o masă de cunoaştere", după expresia prin care Dionisie Areopagitul traduce Heruvimul (*Ierarhiile cereşti*, cap. VII, paragraf 1). Enoch (cel care apare în *Facerea*, V, 21) şi despre care Eclessiasticul (XLIV, 16) spune că a fost „un exemplu de cunoaştere pentru toate generaţiile", ne este prezentat în *Cartea lui Enoch* (tradusă după textul etiopian în 1904 de către F. Martin şi colaboratorii săi, Letouzey şi Ané) drept cel care mediază împlinirea artelor şi ştiinţelor între oameni şi Dumnezeu, cel căruia i s-a permis contemplarea secretelor divine (cap. LXXI, pp. 159-162). Iudaismul rabbinic îi interpretează numele, *Hanôk*, prin „destoinic, priceput" şi el îl identifică cu misteriosul *Metatron*. Alături de Ilie, el se va întoarce la sfîrşitul timpurilor. *Coranul*, XIX, 57-58, îi dă numele de *Idriss*=savantul. În sfîrşit, să ne aducem aminte că funcţia „hermetică" sau „hermeneutică" este în chip expres atribuită de *Noul Testament* (*Fapte*, XIV, 12) Sfîntului Pavel : la vederea unei minuni, locuitorii Listrei îl identifică cu Hermes, „stăpîn al cuvîntului", lucru ce-ar avea un sens pur anecdotic dacă Sfîntul Pavel n-ar fi fost hermeneutul prin excelenţă al revelaţiei, cel ce i-a dat o interpretare definitivă şi directoare.

7. Ceea ce este adevărat pentru limbaj, este adevărat şi pentru majoritatea celorlalte arte şi forme ale cunoaşterii, în special pentru cele ce ţin de agricultură. De unde vin plantele cultivate, grîul, porumbul, orzul, morcovii ? Cum s-a ajuns de la grîu la pîine? „Prima patrie a vegetalelor cele mai utile omului şi care l-au întovărăşit încă din cele mai îndepărtate epoci este un secret tot atît de impenetrabil cît şi locaşul animalelor domestice." (Humboldt *Essai sur la géographie des plantes*, citat de Jean Servier, *L'homme et l'invisible*, Laffont, p. 214). De aceea toate tradiţiile asigură plantelor alimentare o origine celestă.

8. Ceea ce nu înseamnă deloc anihilarea creaţiei ca atare ci, din contră, deplina ei împlinire, adică accesul creaţiunii la perfecţiunea de a fi compatibil cu natura sa relativă; acestea sînt „Noul Cer" şi „Pămîntul cel Nou" anunţate de *Apocalipsă* (XXI, 1), perfecţiuni pe care le interpretăm ca desemnînd starea „divină" a creaţiei despre care vorbeşte primul verset al Scripturii : „La început Elohim a făcut Cerurile şi Pămîntul". Urmăm aici îndeaproape interpretarea lui Ioan Scotus, cel care „citeşte în acest verset creaţia cauzelor primordiale, anterioară efectelor lor. Tatăl creează aceste cauze în Fiul său unic, numit *principiu* (în sensul de *început*, n.tr.) ; termenul *cer* numeşte cauzele primordiale ale esenţelor inteligibile şi celeste iar *pămînt* desemnează cauzele fiinţelor sensibile ale universului nostru corporal." (Réne Roques, *Libres sentiers vers l'érigenisme*, Edizioni de l'Ateneo, Roma, 1975, p. 137).

două teze, asupra originii şi scopului culturii, civilizaţiile tradiţionale au dovedit îndeajuns că ele înţelegeau prin acest termen cu totul altceva, anume ceva ce nu mai are nimic comun cu concepţia actuală.

Articolul 3
CULTURA PURĂ ŞI PURA NATURĂ

Se observă că în această perspectivă cultura nu este abordată pentru ea însăşi, ci e întotdeauna raportată la originea sa şi la scopul pe care trebuie să-l împlinească[9]. Iată-ne obligaţi să ne întrebăm în ce condiţii este posibilă o astfel de poziţie, întrebare ce ne orientează înspre o remarcă foarte importantă. A aborda cultura pentru ea însăşi presupune, mai întîi, a o concepe în sine, în stare separată, ca şi cum n-ar intra deloc în relaţie cu natura decît „din exterior". Ceea ce înseamnă că nu putem obţine o „cultură pură" decît dacă îi punem corelativul : „natură pură". Dar ce este „natura pură" ? Este oare, cum s-a spus uneori, rezultatul unei operaţii abstractive, ceea ce rămîne după ce am suprimat tot ce ţine de cultură ? Aceasta este oarecum concepţia impusă de metoda lui Rousseau : omul nud, aşa cum este el livrat de natură, apare în urma unui proces reducţionist, adevărată experienţă mentală prin care omul e despuiat de toate cîte i-au adăugat ştiinţele şi artele. După aceea, conceptul de natură pură (sau starea de natură) astfel obţinut va servi drept criteriu pentru a deosebi în omul istoric şi concret ceea ce este natural de ceea ce nu este astfel. Aici, natura este non-cultura iar conceptul ei pare a deriva din acela al culturii. În realitate însă, procesul de abstracţie însuşi este condus şi determinat de ideea conform căreia cultura este non-natura. Dacă, din contră, Rousseau ar fi considerat cultura în manieră tradiţională, ca dezvoltare ordonată a naturii, cea din urmă fiind ea însăşi privită ca o virtualitate, ca o realitate deschisă devenirii, dobîndindu-şi împlinirea prin sine şi implicînd, în consecinţă, în sine o *cultură posibilă*, astfel încît cultura n-ar fi altceva decît o explicitare a naturii, dacă ar fi privit astfel lucrurile, deci, Rousseau ar fi înţeles că e imposibil să separi efectiv în omul real ceea ce este natural de ceea ce este cultural, în afară poate de o abordare din punct de vedere „logic"[10]. Cu alte cuvinte, folosind limbajul filosofiei scolastice, această deosebire dintre natură şi cultură nu este nici reală – în sensul că ele ar

9. Ni s-ar putea obiecta că punem o falsă problemă, dat fiind că termenul *cultură* nu şi-a dobîndit decît tîrziu sensul actual. Dar nu-i tocmai aşa. „*Colere* şi *cultura* se referă propriu-zis la îngrijirea cîmpurilor, a livezilor, a vitelor: sînt cuvinte ce aparţin limbajului rustic, însă sensul lor s-a extins prin metafora. Astfel s-a ajuns la *cultura animi* sau *ingenii* ; un text ciceronian subliniază imaginea cu o ademenitoare precizie: «Nu toate cîmpurile pe care le cultivăm dau roade... la fel, nu toate spiritele pe care le-am cultivat dau fructe.» (*Tusculanes*, 2,5)" (H. J. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* p. 550). Dacă atîta vreme termenul s-a aplicat cultivării spiritului prin literatură şi filosofie, înţelegem că era oarecum destinat să desemneze, în sens absolut, ansamblul mijloacelor prin care o societate formează şi educă omul total. Şi cum acest ansamblu este specific fiecărei societăţi, devenea posibilă o comparare a culturilor prin intermediul căreia conceptul de cultura a căpatat accepţia sa actuală.

10. Filosofia politică a lui Rousseau trece constant şi indubitabil, într-o manieră generală, de la ordinea conceptelor logice la cea a realităţilor concrete. Atîta timp cît raportul celor două ordini nu a fost studiat în sine, în opera lui Rousseau, nu vom putea judeca cu adevărat această filosofie. Or, el obţine conceptele printr-un proces de abstracţie absolut inedit.

fi două entităţi existînd separat -, nici ideală sau raţională (ca distincţia dintre un rotund şi un cerc, de exemplu). Este o distincţie formală sau virtuală, întrucît, deşi esenţa sau forma sau quidditatea naturii şi cea a culturii sînt într-adevăr diferite, ele nu există totuşi în stare separată : nu există nici natură pură, nici cultură pură, ci ambele constituie virtualităţi ale omului real, corespunzînd în chip analogic animalităţii şi raţionalităţii.

Dar mai profund încă şi într-o manieră mai generală trebuie spus că identificarea (deci identitatea) naturii, a culturii sau a oricărei alte realităţi nu poate fi asigurată, într-o filosofie neo-platoniciană, decît prin excluderea „orizontală" a tot ceea ce nu este acea realitate, dar care se află totuşi pe un acelaşi plan de existenţă ; pe scurt, identificarea se realizează prin relaţii de opoziţie. Pentru un platonician, identitatea a ceva este esenţa sa transcendentă, independentă şi de la sine indiferentă faţă de o stare de existenţă sau alta. Relaţie «verticală» a unei fiinţe cu esenţa ei, relaţie ce traversează toate gradele de existenţă, oricare ar fi modalităţile acelei fiinţe, este cea care îi asigură şi îi menţine identitatea. Fiinţa nu are de ce să se teamă de întîlnirile, de combinaţiile de tot felul, de alterările şi transformările ce-i vin din relaţiile „exterioare". Din contră, o dată dispărută această relaţie cu esenţa - aşa se întîmplă deja la Aristotel, dar mai mult la Descartes şi Galilei -, identitatea a ceva nu mai poate fi concepută decît „din exterior", şi anume distingînd orizontal acel ceva de tot ceea ce nu este el, separîndu-l, izolîndu-l şi opunîndu-l întreg restului. *Războiul tuturor contra tuturor devine atunci stare naturală*, anume într-un sens pe care Hobbes nu-l prevăzuse, dar care nu face decît să dezvăluie fundamentul speculativ ascuns al gîndirii sale politice. Altfel spus, în planul aparte al politicii, teoria lui Hobbes exprimă situaţia speculativă generală a epocii sale. O fiinţă, un lucru nu este menţinut în natura sa proprie decît cu condiţia de a se contra-pune oricărei alte fiinţe şi oricărui alt lucru ; situaţia se regăseşte în filosofia pură odată cu subiectul cartezian contra-pus, în solitudinea sa, întregii desfăşurări cosmice. Credem totuşi că Galilei este primul care a realizat această consecinţă a respingerii radicale a platonismului esenţelor. Şi pregnanţa speculativă a modelului a antrenat după sine toate celelalte demersuri intelectuale din toate domeniile.

Natura lui Rousseau este, prin urmare, lumea fizicii galileene[11], teză împărtăşită de altfel atît de Rousseau, cît şi de întreg secolul XVIII : „În sistemul

Abstracţia aristotelică pleaca de la lucruri, aşa cum sînt ele date în experienţa concretă. Ea este deja normată întotdeauna de aceste date concrete, conceptul urmînd să le facă inteligibile sau, mai curînd, conceptul trebuind sa exprime inteligibilitatea lor. Rousseau, din contră, începe „prin a îndepărta toate faptele" (*Discours sur l'origine de l'inégalité. Oeuvres complètes*, Pléiade, t. III, p. 132). Raţiunea construieşte direct şi axiomatic conceptele de care are nevoie, astfel încît aceste concepte desemneaza ceva „ce nu mai exista, ceva ce poate că n-a existat niciodată şi probabil nici nu va exista, dar despre care e bine sa avem noţiuni juste, pentru a putea judeca bine starea noastra prezenta" (*Ibidem*, p. 123). În general, Rousseau este lăudat pentru a fi îndraznit aceasta lovitura de stat raţionalista. Noi însa vedem aici pacatul originar al filosofiei politice. Consecinţa este aceea ca „istoria ipotetică"(p. 127) devine *norma realului*: „antecedenţa logica antreneaza în mod obligatoriu antecedenţa istorică." (Jean Starobinski, *Ibidem*, note, p. 1285). Ceea ce înseamna ca raţionalitatea, îmbătată de ea însăşi, a pierdut sensul realului (considerat, de altfel, drept confuz, deformat, indiscernabil) şi nu mai cunoaşte altceva în afara de propria sa dreptate.

11. Evident, la Rousseau cuvîntul natura are mai multe sensuri: natura în sens psihologic

lumii, spune el, eu citesc o ordine care nu se dezminte niciodată"[12], o ordine mecanică şi totuşi finalizată de vreme ce, în faţa acestui „ceas deschis" care este lumea, „admir lucrătorul în amănuntul lucrării sale şi sînt sigur că toate aceste rotiţe nu concertează împreună decît pentru un scop comun de care-mi este imposibil să-mi dau seama"[13]. Mai mult, el împinge mecanismul pînă la a adopta teza carteziană referitoare la animalele-maşină : „În orice animal văd o maşină ingenioasă căreia natura i-a dat simţuri pentru a se încărca ea însăşi(...). Exact aceleaşi lucruri le întrezăresc în maşina umană, cu diferenţa că operaţiile fiarei le împlineşte natura, pe cînd omul concură ca agent liber la realizarea propriilor acte"[14]. În toate acestea Rousseau nu face decît să repete, aproape cuvînt cu cuvînt, cele mai cunoscute dintre tezele epocii. În realitate, natura nu este aici decît un decor căruia nu i se cere altceva decît ceea ce se cere îndeobşte unui decor, anume să izoleze scena de restul lumii, să-i traseze limitele şi să o pună la adăpost de orice influenţă „exterioară". Şi ce altă influenţă exterioară naturii ar putea interveni în ordinea ei pentru a o modifica sau transforma, dacă nu cea a „supra-naturii" ? Şi atunci, funcţia esenţială a naturii, mecanică universală, ne apare în toată claritatea : *este aceea de a pune omul la adăpost de supranatural*. Într-o manieră mai netă, Rousseau declară deschis acest lucru : „Supranatural ? Ce înseamnă acest cuvînt ? Nu-l înţeleg !"[15]

---

este spontaneitatea fiinţei umane, cea pe care Rousseau o descoperă în sine, în inima sa ea este, de asemenea, autenticul, primitivul voit de Dumnezeu şi care se opune artificialului, operă a oamenilor; în sfîrşit, există natura ca model, universul ordonat de legi riguroase. Credem că acest al treilea şi ultim sens este cel mai important în gîndirea lui Rousseau întrucît indiferent ce-ar fi ipotetica stare naturală originară şi indiferent ce s-ar spune despre starea civilă legitimă descrisă în *Le Contrat social*, natura rămîne ideea de normă, de ordine pe care omul trebuie să se străduiască să o imite: „Dacă legile naţiunilor ar fi avut, asemenea celor ale naturii, o inflexibilitate pe care nici o forţă omenească nu ar fi putut-o învinge, iar dependenţa oamenilor ar redeveni asemenea celei a lucrurilor, într-o republică s-ar reuni toate avantajele stării naturale laolaltă cu cele ale stării civile; ne-am bucura astfel de libertatea ce ţine omul departe de orice viciu, de moralitatea ce-l înalţă pînă la deplina virtute." (*Emile*, ed. Garnier, p. 70). Rezultă că Rousseau n-a considerat niciodată natura ca natură, această idee interesîndu-l mai mult în măsura în care îi putea da o întrebuinţare critică, nu în ea însăşi, în conţinutul ei filosofic. Paradoxal, constatăm că nu există nici o filosofie rousseauistă a naturii.

12. *Emile*, ed. Garnier, p. 242. În fond, aceasta este şi definiţia lui Descartes, din *Meditaţia VI* (paragraful 22) : „Prin natură, considerată în genere, nu înţeleg altceva decît pe Dumnezeu Însuşi sau ordinea şi aranjarea stabilită de Dumnezeu printre lucrurile create." *Oeuvres philosophiques*, Garnier, t. II, p. 492). La fel, după 150 de ani, va declara şi Kant „Natura este existenţa (*Dasein*) lucrurilor în măsura în care aceasta este determinată conform legilor universale." (*Prolégomènes à toute métaphysique future*, Vrin, p. 61, paragraf 14); la fel, textele citate de Jean Ehrard, *L'idée de nature en France à l'aube des lumières* Flammarion, 1970, p. 41, p. 47, p. 87 etc.

13. *Emile*, pp. 332-333.

14. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Pléiade, t. III, p. 141.

15. *Emile*, p. 369.

Articolul 4
SUBIECTUL PUR FAŢĂ ÎN FAŢĂ CU PURA NATURĂ ŞI CU PURA CULTURĂ

Faţă-n faţă cu această natură considerată în mod radical, care închide existenţa în cercul riguros al determinismului ei, cultura apare în mod necesar ca non--naturală sau chiar ca anti-naturală. Doar în această situaţie ea este considerată în ea însăşi, putînd fi concepută ca pură cultură. Cu toate acestea, nu sîntem încă în posesia tuturor datelor problemei. E drept că polaritatea natură-cultură delimitează cîmpul speculativ al filosofiei europene, dar ea implică şi un al treilea termen în raport cu care apare ca atare această opoziţie constitutivă : este vorba despre subiectul cognitiv. Acest al treilea termen este dublu implicat : şi prin poziţia naturii, şi prin cea a culturii. Implicarea prin poziţia naturii este exemplar demonstrată de filosofia carteziană. Închiderea ontologică a realităţii cosmice, în întregime cuprinsă în substanţa întinsă (ca şi cum întinderea ar putea fi o substanţă !), adică identificată cu exterioritatea ca atare, suscită formularea polar-contradictorie a unui subiect gînditor redus la interioritate pură dinaintea purei exteriorităţi. Formularea aceasta nu este doar polar-contradictorie (subiectul cognitiv este non-exterioritatea), ci este şi necesitată la Descartes, mai mult sau mai puţin conştient, de logica mecanicismului strict. Căci există o mare dificultate în a formula un obiect absolut, un în-sine pur fizic, pur şi exclusiv „acolo". Ar trebui ca gîndirea ce formulează un astfel de în-sine, faţă de care tot restul este în mod necesar relativ, să se gîndească pe ea însăşi drept privire absolută, nu relativă la ceea ce pune, şi să se identifice astfel cu raţiunea universală, radical „exterioară" naturii. Descartes crede că salvează „spiritualitatea sufletului", şi într-un anume sens acesta este alibiul, cauţiunea lui religioasă. Dar cu ce preţ ? Trebuie eliminate din subiectul cognitiv toate cîte îl înrădăcinează în lume, tot ceea ce se află înlăuntrul lui ca rezultat al situaţiei lui de fiinţă mundană, determinată istoric şi geografic. Or, de unde vin aceste „urme" cosmice care rămîn în spiritul nostru şi îl leagă de lumea în care trăieşte ? În principal, din educaţie, adică din cultură, una fiind inseparabilă de cealaltă. Cum frumos a spus H. Gouhier, Descartes a vrut să ucidă copilul dinlăuntrul său, adică cel care a fost „in-format" prin cultura primitivă ; „există un scandal al condiţiei umane : pentru Platon, este omenirea ca exil al sufletului ; pentru Descartes, este copilul ca început al omului"[16]. Este vorba de încercarea de a expulza din sufletul adult tot ceea ce a rămas în el din educaţia primită ; tratament de şoc : „este mai puţin o naştere (în felul psihanalizei) decît un infanticid"[17]. De aceea în prima parte din *Discours de la méthode* Descartes propune primul model de revoluţie culturală.

De fapt această revoluţie este individuală. Ea se petrece în interiorul uneia şi aceleiaşi persoane[18] şi de aceea îndepărtarea subiectului gînditor de propriile

---

16. *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin.

17. *Ibidem*, p. 58. Cardinalul de Bérulle, despre care se ştie că a încurajat mult demersul cartezian (Chevalier, *Histoire de la pensée*, t. III, p. 110), scria: „starea copilăriei care este, în natură, starea ce se opune cel mai mult adevăratei înţelepciuni...", „cea mai rea şi mai abjectă stare a naturii umane." (*Opuscule de piété*, ed. Rotureau, Aubier, 1944, p. 254 şi p. 251).

18. După părerea noastră, aici se află cheia *tuturor* dificultăţilor cartezianismului. Nu este momentul să dezvoltăm această teză. Vom spune doar că, rupînd cu tradiţia, filosofia

sale determinații culturale nu-l conduce pe Descartes la a aborda cultura în ea însăși, aceasta fiind întotdeauna considerată ca o stare a subiectului, o prevenție sau o prejudecată. Odată difuzată și răspîndită în societatea europeană – căreia Descartes nu-i este decît purtătorul de cuvînt – această revoluție individuală se va traduce în mod necesar prin opoziția omului universal, a omului comun, sau a celui pe care Rousseau îl numea „omul abstract"[19] față de diversitatea culturilor particulare. Din filosofică, la Descartes, tema devine sociologică și etnografică de îndată ce oamenii sînt gîndiți în ansamblu și raportați la diversitatea societăților și civilizațiilor. Rațiunea universală face loc omului universal. „După ce am comparat tot atîtea ranguri cît și popoare, spune Rousseau, am suprimat cele ce aparțineau unui popor și numai lui, unei stări și numai ei, și n-am considerat ca aparținînd incontestabil omului decît ceea ce era comun tuturor, indiferent cărei vîrste, rang sau națiune ar fi aparținut."[20] Există, desigur, o oarecare diferență între subiectul gînditor cartezian și omul abstract al lui Rousseau, acesta din urmă părînd a fi lipsit de rațiune. În realitate însă ei joacă un același rol : primul este ceea ce rămîne după ce îndoiala metodică a vînat orice existență și orice esență, al doilea este ceea ce rămîne după ce ipoteza metodologică a înlăturat din omul concret toate cu cîte îl îmbogățiseră varietățile de timp și spațiu. Pe de altă parte, după Rousseau, omul natural nu este lipsit atît de rațiunea care există în stare virtuală[21], cît de uzajul ei, el neavînd ce face cu ea. Ea apare îndată ce o cer relațiile umane și atunci în ea vorbește vocea naturii, așa cum a orînduit-o Dumnezeu : „a-mi spune să-mi supun rațiunea înseamnă a-l ultragia pe autorul ei."[22]

Și nici n-ar putea fi altfel : a aborda cultura în ea însăși, a elabora un concept închis care mai tîrziu va putea trece în alcătuirea științelor umane, nu este cu putință decît dacă o desprindem mai întîi de ceea ce îi este suport natural și prin care există : omul. Cultura nu există singură. În aceeași măsură în care ea „in-formează", îi trebuie și ei o materie în care in-formația să devină vizibilă și manifestă, anume omul însuși. Prin urmare, a abstrage cultura și a o aborda în ea însăși înseamnă a o desface de purtătorul uman ; în consecință, înseamnă a-l abstrage, la rîndul său, și pe acesta.

carteziană este în mod necesar o aventură individuală, solitară, o experiență trăită în mod real, Descartes fiind primul filosof care spune cu adevărat „eu". Dar în același timp, și nu mai puțin necesar – căci altfel cartezianismul ar fi lipsit de legitimitate – în această aventură se rostește rațiunea universală, *logosul* pur : logica, ordinea cauzelor, devine o aventură psihologică. În mod inseparabil, *ego cogito* este înțelegerea pură aflată între Guéroult și omul existențial al lui Alquié.

19. „Prin urmare, trebuie să ne generalizăm opiniile și să vedem în elevul nostru omul abstract." (*Emile*, p. 12)

20. *Ibidem*, p. 306.

21. *Ibidem*, p. 64.

22. *Ibidem*, p. 368.

Concluzie : *Conștiința religioasă ca iluzie (Kant)*

Acum putem conchide și desprinde mai net situația în care a fost pus simbolismul sacru din momentul în care raționalismul european a început să elaboreze și să pună în locul lui elementele esențiale ale propriului său sistem epistemic. Această situație rezultă din transformarea respingerii „ideologice" a sacrului în închiderea sa „structurală". Prin aceasta dorim să spunem că respingerea sacrului, realizată în secolul XVII, nu este decît o reacție de natură mai curînd afectivă, provocată în sufletul european de avîntul revoluției științifice. Dar din clipa în care știința părăsește domeniul restrîns al savanților care fac comerț epistolar în Europa, din Marea Britanie pînă în Polonia, pentru a irupe în rîndurile „marelui public" - este situația exemplară a crizei galileene și a răsunătoarei condamnări a eroului ei -, ea încetează în chip obligatoriu de a mai fi obiectul unei atenții pur speculative ; de acum înainte știința nu va mai putea să nu provoace sentimente și pasiuni în marea masă a oamenilor, mai sensibili la efectele religioase și morale ale revoluției științifice decît la consecințele ei fizice sau matematice. Reacțiile afective, admirația exagerată ori ura, au contribuit la dezvoltarea a ceea ce am putea numi „ideologic", adică ansamblul, mai mult sau mai puțin ordonat, al temelor imperative prin care o mișcare socială, politică, culturală, își exprimă „idealul". Cum a demonstrat Jules Monnerot, ideologia este succedaneul mitului[23]. Dar, asemenea mitului, ideologia sfîrșește și ea prin a organiza cunoașterea, prin a structura cîmpul epistemic. Și atunci încetează de a fi simplă ideologie, sau mai curînd de a mai fi resimțită ca atare, pentru a deveni „orizontul intelectual de netrecut" al unei epoci, după cum spunea Sartre despre marxismul secolului XX. Căci rațiunea nu gîndește și nu ordonează decît ceea ce-i dăm de gîndit și de ordonat. Numai că, o dată efectuată această operație, temele flotante ale ideologiei dobîndesc, sub deghizarea lor rațională, soliditatea datelor prime, adică soliditatea alipită datelor unei probleme. Evidență criticabilă totuși, dacă ne dăm seama că, în dialectica problemă-date, acestea din urmă capătă un fel de justificare și de garanție datorită introducerii lor într-o problemă : de la termeni, atenția se întoarce exclusiv înspre relația problematică pe care aceștia o susțin, uitîndu-se că problema e poate rău pusă[24].

Astfel credem că s-au petrecut lucrurile cu raționalismul științific și apariția ideologiei „luminilor". Punerea în formă și structurarea rațională a acestei ideologii a fost în chip esențial opera lui Kant. Căci aici este construită sistematic situația triunghiulară a unui cîmp epistemic polarizat prin excluderea reciprocă a subiectului cognitiv atît din natură cît și din cultură, excludere din care sînt trase toate consecințele. Natura este identificată cu existența (*Dasein*) în măsura în care este determinată de legile mecanicismului, deci cu ființa (în întregime) – aici a fizicii. Radicala ei eterogenitate în raport cu subiectul cunoscător, cu care această ființă a naturii e totuși în relație, antrenează, pe de o parte, faptul că această ființă (în întregime) – în acest caz se sustrage total

23. *Sociologie du communisme*, Gallimard, 1963, p. 292 sq.

24. Acest principiu a stat la baza multor jocuri „cu capcane logice": numele capitalei Statelor Unite trebuie să se pronunțe «nou-york» sau «niou-york»? ; o scară fixată de carcasa unei nave este scufundată pe o lungime de 0,50 m; valul urcă cu 1 m; ce lungime va avea partea de scară scufundată? etc.

subiectului cognitiv (în realitatea lui numenală) deci, într-o anume manieră, ea este „aiurea" ; deşi continuă să aparţină ordinii naturii[25], acel „dincolo" al lumii este în lume. Iar pe de altă parte, tot ceea ce subiectul cunoaşte din obiect nu este nimic altceva decît forma propriilor sale structuri cognitive. Aceste structuri cognitive definesc *a priori* omul universal, omul *a priori*, şi se opun patologi-cului, empiricului, culturalului, pe scurt oricărui *a posteriori* de care raţiunea practică se cere purificată atît în motivele ei subiective, cît şi în reprezentările ei obiective : simbolurile sînt transparente în direcţia unei patologii a imaginarului, iar sentimentele – în direcţia unei patologii a voinţei.

Astfel, critica kantiană a simbolismului religios lasă conştiinţa în faţa propri-ilor ei reprezentări, după cum lasă raţiunea, dinaintea iluziei transcendentale[26]. Tocmai în profunzimea acestei idei am dorit să ajungem pentru că ea este cea care cuprinde în sine toate formele pe care le va îmbrăca ulterior critica simbolului. Pierzîndu-şi definitiv orice relaţie cu un referent al cărui mesager ar fi trebuit să fie, simbolul nu mai are propriu-zis nici un alt mediu de existenţă decît spiritul uman. La fel cum în acest teatru filosofic care este sistemul kantian, lupta ideilor metafizice nu se desfăşoară decît pe scena interioară a raţiunii, captivă propriilor reprezentări şi prinsă în capcana pseudo-obiectivităţii lor, şi raţiunea religioasă este obligată să recunoască faptul că ea însăşi este sursa şi regizorul tuturor imaginilor de care sînt pline istoriile religiilor. „Adevărata şi unica raţiune, declară Kant, nu conţine decît legi, adică principii statice de o necesitate absolută(...), pe care le recunoaştem ca fiind revelate de raţiunea pură (şi nu în mod empiric). Doar pentru interesul vreunei biserici(...) se pot ivi statute, adică regulamente consi-derate drept divine dar care, pentru judecata noastră pur morală, sînt arbitrare şi contingente. Or, a considera statutară această credinţă(...), esenţială pentru ser-viciul divin, şi a face din ea condiţia supremă pentru ca omul să-i fie plăcut lui Dumnezeu, este o adevărată nebunie religioasă (*Religionswahn*)" adică, explică Kant în notă, „o iluzie (*Täuschung*) ce constă în considerarea simplei reprezentări a unui lucru ca fiind echivalentă cu lucrul însuşi."[27] Nu e greu de observat că această definiţie a iluziei (sau a nebuniei) religioase corespunde întocmai definiţiei simbolului sacru care este în mod real echivalent, prin prezentificare participativă, cu „lucrul" simbolizat. Or, după cum explică Kant, această nebunie (care priveşte de fapt *comportamentul ritual* al omului religios) nu ar avea alt temei în afara unui „temei subiectiv"[28].

---

25. Aceasta este lumea „trucată" a lui Descartes despre care am amintit înainte, cealaltă lume a platonismului instalată în chip de neînţeles în „opacitatea" acestei lumi, inversul – pentru totdeauna invizibil – al decorului: „Cine va vedea Natura aşa cum este ea, afirmă Fontenelle, nu va vedea decît culisele teatrului de Operă" (citat de J. Ehrard *L'idée de nature en France...*, p. 47).

26. Este ştiut că la Kant iluzia transcendentală desemnează aparenţa de obiectivitate pe care o capătă, pentru raţiunea care gîndeşte, ideile de Dumnezeu, de eu şi de lume, în timp ce ele nu sînt în fapt decît obiectivarea exigenţelor de unificare ale subiectului raţional.

27. *La religion dans les limites de la simple raison* secţiunea II, Vrin, p. 221. Traducerea prin „nebunie religioasă" este, desigur, puţin cam tare, după cum subliniază Bruch *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, p. 191), dar „iluzie" este un termen prea slab. În orice caz, este vorba despre religia înţeleasă ca nevroză.

28. *La religion...*, secţiunea II, paragraf 1, pp. 222-224. Temeiul subiectiv este iluzia, mortală pentru raţiune, că am putea acţiona asupra lui Dumnezeu prin simulacre de acţiuni care ne dispensează de singura acţiune necesară: buna conduită. Astfel, ermitul, fachirul şi călugărul sînt la fel de nebuni, de himerici.

Aflăm aici o consecinţă pe care critica simbolismului sacru nu o evidenţiase încă atît de net. Sigur că ea fusese dobîndită dintr-o dată, încă din clipa în care simbolul fusese lipsit de referinţa lui ontologică. Dar cum am notat deja în repetate rînduri, marea „închidere" nu este cea a nebuniei care, în epoca clasică, se constituie structural în anti-raţiune, ci este, înainte de toate, închiderea raţiunii însăşi, „ştiinţific" izolată de sufletul ei religios[29]. Şi poate că secolul XVII a asistat la o creştere a numărului nebunilor – dar nu avem la îndemînă încă nici o statistică în acest sens – tocmai datorită dispariţiei progresive a mitocosmosului medieval şi a universului cultural al religiei. Îndîrjita şi permanenta excludere a nebuniei precum şi dorinţa, niciodată satisfăcută, de a atinge raţiunea absolut pură, nu sînt decît un fel de voinţă disperată de a îndepărta ameninţarea unei „nebunii sacre" mereu renăscîndă în chiar inima spiritului omenesc. Totuşi, în primul moment de excludere a sacrului, actul însuşi prin care acesta era ţinut la distanţă împiedica întrebarea profundă asupra „locului" lui veritabil şi a originii lui adînci. În întregime absorbit de prodigioasa mutaţie pe care este pe cale să o cunoască, spiritul nu-şi dă seama că impurităţile de care se debarasează, tot simbolismul pe care-l expulzează, sînt, în realitate, o parte a lui însuşi sau, cel puţin, erau în el însuşi. Şi dacă adevărul omului şi chiar realitatea lui sînt raţiunea sa pe deplin pură, atunci cum mai este posibilă o astfel de nebunie ? Iată cea mai redutabilă întrebare în cazul în care am dori s-o urmărim pînă la consecinţele ei ultime.

De fapt, nici Kant nu răspunde într-un mod prea explicit. Desigur, el nu se va mulţumi, asemenea lui Spinoza, să evoce teama generatoare a superstiţiei. Iar acesta este un pas decisiv, întrucît cauza „nebuniei religioase" rezidă atunci în spontaneitatea subiectivităţii ce voieşte să-şi asigure favoarea divinului acţionînd asupra unor simulacre, în timp ce teama este o reacţie (o pasiune) la un afect extern. Oricum, la Kant problema excluderii culturii sacre nu avea cum să capete o prea mare importanţă, pentru că pur şi simplu îi era în mare parte necunoscută. Cunoştinţele sale despre acest subiect, comparabile cu cele ale lui Hegel sau Schelling, par a fi extrem de puţine. Se vorbeşte adeseori despre filosofia religioasă a lui Kant ; dar religia despre care tratează această filosofie, obiectul ei real, nu este nimic altceva decît creştinismul, un creştinism redus la ceea ce putea gîndi despre el un filosof pietist al secolului XVIII, adică sărăcit de cinci sute de ani de patristică, de teologie şi de artă sacră.

Cu toate acestea, mişcarea filosofiei kantiene (atît cea speculativă, cît şi cea practică) purta filosofia religiei înspre sesizarea semnelor Transcendentului – ceea ce sînt simbolurile în primul rînd – ca iluzii ale conştiinţei, al căror prototip este iluzia transcendentală. Vom reveni asupra acestei noţiuni din toate punctele fundamentale de vedere ; dar deja putem sublinia cît de perfect corespunde ea situaţiei actuale a criticii simbolismului. Lipsit de referent, simbolul apare esenţial ca o semnificaţie (fără obiect), adică drept simplu sens. Or, un simplu sens nu are altă realitate (doar dacă sîntem platonicieni) decît aceea de act al conştiinţei umane. Atenţia la semnificant este însă aproape inexistentă. Ea nu va

---

29. Aşa cum ne aminteşte Foucault, în 1656 (*Histoire de la folie à l'âge classique*, colecţia Tel, p. 60) s-a decretat întemeierea primului „Spital general" pentru nebuni.

situației actuale a criticii simbolismului. Lipsit de referent, simbolul apare esențial ca o semnificație (fără obiect), adică drept simplu sens. Or, un simplu sens nu are altă realitate (doar dacă sîntem platonicieni) decît aceea de act al conștiinței umane. Atenția la semnificant este însă aproape inexistentă. Ea nu va apare decît o dată cu încercarea criticii de a „reduce", la rîndul său, și sensul simbolic. Pentru moment, semnificantul rămîne oarecum ascuns de sens. Simbolistica este considerată în principal drept o atitudine a conștiinței, un comportament uman ; diversitatea concretă a semnificațiilor sacre este oarecum ștearsă și înecată în noțiunea generală de „religios".

Iată deci care este rezultatul acestei evoluții și în ce termeni se va pune de acum înainte problema simbolului. Imensul domeniu al culturii tradiționale este în întregime absorbit de sfera conștiinței religioase ; dar, în chip contradictoriu, dimensiunea religioasă a conștiinței umane este așezată ca un corp străin în această conștiință însăși, o aberație, o dezordine, o nebunie. Și întrucît simbolistica nu mai este decît o problemă de sens, dar un sens ce părea nesănătos, era necesar să se dea socoteală de acest corp semantic străin, dezvăluindu-i-se „adevăratul" sens. Iluzia nu e niciodată pură : ea este semnul înșelător al unei realități ascunse. Simbolurile nu mai sînt semnele *Transcendentului*, ele sînt simptome ale unei drame imanente conștiinței însăși.

Credem că Hegel este primul care și-a propus în mod explicit să facă din filosofie o hermeneutică a conștiinței religioase, după cum o dovedește *Fenomenologia spiritului* ; el a încercat să rezolve contradicția „triunghiulară" a subiectului cognitiv, naturii și culturii, în care Kant lăsase filosofia sau mai curînd, prin care Kant voise să gîndească filosofia. Să menționăm că în aceeași măsură în care hegelianismul a subminat, credem noi, sensul veritabil al simbolului sacru, în aceeași măsură deci metafizica simbolului trebuia să revină la punerea în stil kantian a problemei. Sigur că această poziție nu se susține, dar are cel puțin meritul de a ne constrînge să căutăm altceva. În schimb, pseudo--rezoluția hegeliană a falsificat în totalitate natura însăși a activității speculative. Numai „reacția structuralistă" ne-a „eliberat" de fascinația modului hegelian de gîndire, afirmînd primatul constitutiv al semnificantului asupra conștiinței. Dar această eliberare nu este decît o altă închidere, ce ne va purta înspre sfîrșitul criticii simbolice.

Capitolul IV

DE LA HEGEL LA FREUD: AGONIA SACRULUI

Introducere : *Alienarea religioasă la Hegel*

Cu neutralizarea conștiinței religioase, criza și critica simbolismului sacru ating punctul culminant. Hegel, apoi Feuerbach, Marx și Freud marchează fazele ei majore, rezumînd, în același timp, întreaga istorie a filosofiei europene moderne – ceea ce dovedește, dacă mai era nevoie, că istoria filosofiei este cea a unei îndelungate și sistematice deconstrucții a sufletului nostru religios. Punct culminant, întrucît acum conștiința rațională se trezește pusă față-n față cu propria ei contradicție : retrăgînd simbolismului sacru temeiul său obiectiv, revoluția științifică obligă conștiința să considere simbolismul drept involuntara și monstruoasa ei creație. Faptul că sufletul omenesc a fost în stare să nască un astfel de bastard, și asta vreme de secole, necesită imperios o clarificare inteligibilă a acestei geneze sub amenințarea de a vedea puterea nocturnă a imaginarului subminînd din interior claritatea rațională. Credem că acesta este pericolul pe care toate filosofiile s-au străduit să-l îndepărteze, tot aici situîndu-se și dorința care le pune în mișcare.

Dar de vreme ce simbolismul religios este vehiculat prin cultură, identificîndu-se cu aceasta nu de puține ori, gîndirea ce întreprinde critica genetică se transformă în mod necesar în filosofie a culturii. Și astfel, nu numai lumea sau conștiința se cer explicate, ci și istoria operelor umane. Omul produce cultură, iar producțiile sale culturale constituie un ordin particular de realități a cărui teorie trebuie realizată în măsura în care el pare a depune mărturie împotriva produ-cătorului său. Pe scurt, cultura nu intră în cîmpul filosofiei decît grație naturii ei problematice, adesea manifestată. Or, aici avem de-a face – cel puțin în aparență – cu un obiect nou și o sarcină insolită. Se descoperă că spiritul uman nu este doar mediul unei intemporale și transparente raționalități, ci este, în chiar substanța lui, și istorie, contingență – lucru ascuns de vechea stare de lucruri în care formele culturale se prezentau ele însele drept lucrări ale Logosului divin.

Trebuie să recunoaştem că teologia n-a fost deloc conştientă de sarcina ei. Totuşi, spiritele luminate, asemenea lui Joseph de Maistre sau Bonald au înţeles imediat urgenţa acestei întreprinderi, încercînd să-i răspundă printr-o filosofie a tradiţiei (efort reluat şi sistematizat, dar într-o cu totul altă perspectivă, de Auguste Comte). Ei au fost însă neînţeleşi şi condamnaţi, cînd tentativa lor (şi a altora) ar fi trebuit de fapt rectificată prin elaborarea unei adevărate teologii a culturii. În lipsa acesteia, s-a ivit filosofia germană, în special cea a lui Hegel, care s-a impus şi se impune încă drept model al oricărei teorii speculative moderne ; şi aceasta pentru că ea pune explicit problema raportului dintre spirit şi operele sale. În acelaşi timp, ea furnizează principiul general pentru o critică a conştiinţei religioase : *principiul alienării*, pe care îl vom aminti pe scurt în continuare[1].

Intenţia fundamentală a lui Hegel este de a remedia starea de separare în care kantianismul lăsase filosofia : pe de o parte subiectul cunoscător, de cealaltă parte, fiinţa incognoscibilă a obiectului. Soluţia este furnizată de doctrina idealismului absolut : natura, în realitatea ei substanţială, nu-i nimic altceva decît spiritul, dar spiritul „obiectivat", care nu se opune subiectivităţii spirituale decît în virtutea unui fel de orbire a conştiinţei, care nu reuşeşte să recunoască în *celălalt* - anume în lumea lucrurilor -, propria ei *identitate*. Şi ea suferă întrucît această alteritate o pîndeşte ameninţătoare, punîndu-i la îndoială propria realitate : plenitudinea materială a lumii, sub privirea căreia spiritul se resimte pe sine ireal, există şi este reală. Pe scurt, spiritul se află în situaţia de *alienare* : el se percepe în mod necesar pe sine ca fiind altul decît substanţa materială, ea fiind, cu toate acestea, cea care pare a deţine cheia fiinţei lui. De aceea el va încerca să-şi recupereze fiinţa încercînd să se înstăpînească asupra acestei lumi, în scopul de a o transforma şi de a-i pune propria-i pecete. Întreaga istorie a culturii umane (artă, ştiinţă, religie, filosofie) este, în devenirea ei, un imens proces de dezalienare. Succesiunea operelor culturale este oglinda temporală în care spiritul îşi apare sieşi şi devine ceea ce este ("fenomenologia spiritului"). Dar şi aceasta este o întreprindere sortită eşecului, tocmai în măsura în care progresează ; eşec ce se întinde de-a lungul veacurilor pînă în clipa ivirii filosofiei hegeliene, moment în care spiritul ajunge la o deplină conştiinţă de sine. Cît despre filosofia hegeliană, ea însăşi nu este altceva decît gîndirea însăşi a acestui proces. Altfel spus, toate întruchipările spiritului (toate producţiile culturale) sînt forme ale alienării care se cer depăşite. Doar în această depăşire se revelează şi se împlineşte valoarea de adevăr a alienării înseşi.

Filosofia hegeliană este astfel străbătută de o tensiune nedepăşită, rezultată din dubla natură a formelor culturale : pe de o parte, ele sînt revelaţii asupra spiritului, astfel încît hegelianismul este asemenea unei filosofii a simbolului ; dar pe de altă parte, ele nu mai sînt întruchipări ale spiritului, revelatoare ale adevărului lui decît în lumina raţiunii pure filosofice, singura în care, graţie muncii ei hermeneutice de dezalienare, formele culturale îşi pierd opacitatea şi îşi eliberează esenţa. În anumite privinţe, aceasta este şi situaţia oricărei hermeneutici, deci a oricărei filosofii ; este însă necesar să analizăm această situare a hermeneuticii pentru ea însăşi (ceea ce vom şi face în ultima parte a acestei lucrări), ea nepuţînd fi rezolvată decît recurgînd la „depăşirea absolută", etern împlinită de o Transcendenţă autentică. Dacă nu, conceptul este cel ce va învinge în dialectica simbolului şi hermeneuticii sau, în limbaj hegelian, a reprezentării şi conceptului. Toate conturile reglate, „depăşirea" hegeliană (celebrul *Aufhebung*) mai mult suprimă decît păstrează. În tensiunea despre care vorbeam triumfă Îngerul Raţiunii : Sistemul nu mai integrează decît cadavre transparente, în lumina pură a amiezii gîndirii.

De acum religia nu este decît penultima formă pe care o capătă spiritul, precedînd-o pe aceea a filosofiei, în care spiritul devine cu adevărat absolut şi liber. Prin urmare, prin filosofie forma sau alienarea îşi ating punctul maxim sau, mai curînd, ea rezumă înlăuntrul ei toate alienările posibile. Dacă în religie Dumnezeu realizase, în sfîrşit, infinita identitate a fiinţei şi a cunoaşterii, rămîne faptul că această identitate este pusă încă în afara conştiinţei umane, ca obiect al ei. Pe scurt, este vorba despre o fisură a spiritului, de o reprezentare a conştiinţei. Întreaga simbolistică sacră a tuturor religiilor exprimă, în diverse moduri, o aceeaşi alienare şi necesită o aceeaşi depăşire. Aceasta este sursa secretă a producerii ei. În Dumnezeu şi în toate semnele Transcendentului conştiinţa, fără a şti, îşi povesteşte propriul adevăr : „religiile şi mitologia pe care o conţin sînt producţii ale omului, în care el şi-a depus tot ceea ce află în sine mai profund şi mai sublim(...). Religiile şi mitologiile sînt producţii ale raţiunii pe cale de a deveni conştientă de sine". Este adevărat că în mitologia greacă „spiritul se luminează pe cont propriu într-o experienţă sensibilă ; aceeaşi este situaţia şi pentru mitologia creştină"[2]. Întruparea, Învierea, Înălţarea la Ceruri, Rusaliile, sînt tot atîtea figuri mitice în care se revelează, încă alienat, adevărul spiritului. Din acest moment, orice transcendenţă a dispărut. Referentul ontologic este definitiv neutralizat : simbolurile nu mai sînt decît semnele imanente ale conştiinţei care nu se mai depăşeşte pe sine decît întru orizontul propriei sale deveniri.

Se realizează astfel ultima închidere a culturii umane în interiorul peşterii mentale şi raţionale. Pentru Kant, „simpla raţiune" avea încă „frontiere" ce o păzeau de „nebunia religioasă". Pentru Hegel, aparent acestea nu mai există, de vreme ce el extinde raţiunea la totalitatea realului şi a devenirii, apropriindu-i chiar şi ceea ce părea cel mai antiraţional. În realitate, însă, în faţa scandalului conştiinţei religioase şi a reprezentărilor ei Hegel a adus totul în limitele raţiunii, integrînd substanţei acesteia simbolurile sacre – drept o alienare momentană de-a lungul realizării ei istorice. Se realizează astfel trecerea de la reducţia culturologică la „reducţia conscienţială", şi de la reducţia conscienţială la reducţia raţională : este necesar să se găsească o raţiune celor ce păreau a fi lipsite de ea. Şi schema generală este pusă la punct odată pentru totdeauna. Gîndirea modernă şi contemporană nu o va modifica, chiar dacă a fost silită să-i dea diverse interpretări. După închiderea mentală (sau psihică) a sacrului (care nu poate fi totuşi lăsat, decent, la porţile spiritului uman, cum cu naivitate credea scientismul triumfător), va fi vorba de fiecare dată de a şti de ce un astfel de spirit, uitîndu-şi adevărata natură, a fost în stare să producă astfel de monştri prin intermediul cărora, totuşi, a putut accede la o anumită recunoaştere de sine.

1. Ceea ce urmează rezumă în cîteva rînduri o analiză ce se întinde cam pe cincizeci de pagini.

2. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, colecţia „Idées", Gallimard ; trad. Gibelin, t. I, p. 231-232.

Articolul 1
FEUERBACH ŞI DEMISTIFICAREA SACRULUI

Secţiunea 1 – Trebuie să te desparţi de Hegel pentru a-i da dreptate

Filosofia lui Feuerbach nu se bucură de un prestigiu comparabil celui al filosofiei lui Hegel[3]. De altfel, ea nu are nici amploarea, nici puterea speculativă a filosofiei hegeliene, deşi ar putea pretinde că-i este singura interpretare veritabilă. Marele ei titlu de „glorie" este de a fi elaborat forma generală a oricărei posibile critici a religiei, formă al cărui concept operator va fi reluat, cu aplicaţii la diverse conţinuturi, de toate criticile ulterioare. În realitate, tocmai acest succes al ei a banalizat-o, iar noi riscăm să-i pierdem din atenţie importanţa reală. La urma urmelor, marile filosofii se sustrag întotdeauna singurului „adevăr" al semnificaţiei lor istorice ; nici hegelianismul nu face excepţie. De aceea „adevărul" este mai evident la epigoni (chiar şi la cei infideli) – unde va trebui să îl căutăm dacă dorim să îl sesizăm în toată claritatea lui. La fel stau lucrurile şi cu Feuerbach, cel care abordează direct sarcina esenţială a gîndirii europene : a da seama de sacru şi de semnele lui astfel încît religia să fie în acelaşi timp justificată şi abolită.

Pentru că aceasta este obligaţia majoră ce se impune filosofilor ; astfel încît, inaugurînd aici analiza sistematică a crizei simbolismului religios, avem în atenţie nu un obiect singular sau marginal, ci acela care este pus în chip fundamental sub semnul întrebării de întreaga istorie modernă a Occidentului. Să fie bine înţeles că, în fond, metafizica speculativă şi simbolistica religioasă au destinele legate, iar critica lui Kant, destituind ideile metafizice din pretenţia lor de a constitui semnele mentale ale Transcendentului, nu este decît traducerea speculativă a criticii ce va ataca simbolurile sacre în pretenţia lor teofanică. Lipsite de referentul ontologic în urma revoluţiei galileene, ideile şi simbolurile au fost în mod necesar reduse la producţii ale conştiinţei. Kant înregistrează pur şi simplu această consecinţă alungînd totodată sacrul în afara conştiinţei raţionale, amintindu-l mai apoi doar cu titlu de nebunie. Hegel însă, înţelegînd că nu ne putem mulţumi cu o conştiinţă despicată în două, sub ameninţarea de a vedea jumătatea respinsă subminînd din interior jumătatea care respinge (raţiunea), încearcă să transforme nebunia în înţelepciune anexînd-o raţiunii, care va descoperi în ea propriul ei chip alienat. Astfel, sacrul este bine zăvorît în conştiinţă ; nu mai există riscul de a se elibera : e pentru totdeauna un moment necesar în istoria conştiinţei.

Cu toate acestea, şi aici intervine Feuerbach, deschizînd infinit raţiunea religiosului, nu riscăm oare să o vedem convertindu-se în contrariul ei, devenind propriul ei „conţinut" ? Duşmanul zăvorît înlăuntrul ei pentru că nu a putut fi expulzat, nu va sfîrşi oare prin a se înstăpîni asupră-i ? *Logosul* hegelian poate

3. Prins între Hegel, pe care vrea să-l rastoarne, şi Marx – a cărui cale o deschide, Feuerbach aproape că lipseşte din mai toate istoriile filosofiei. În Franţa, cea mai recentă şi mai completă dintre aceste istorii (*Encyclopédie de la Pléiade*, t. III, pp. 237-238) nu-i acordă decît un mic paragraf în spaţiul destinat lui Marx. Chevalier, în a sa monumentală *Histoire de la pensée* (t. IV, pp. 150-151) este puţin mai explicit. Feuerbach, filosoful pe care-l ascundem ?

să integreze integral *mythosul* fără a dispare el însuşi ? Pentru Hegel, desigur, religia nu se transformă în filosofie, singura victorioasă, căci în ea Logosul a redus totul la el însuşi : hegelianismul este un „panlogism", un raţionalism absolut[4]. Însă triumful acesta nu transformă oare tocmai raţiunea într-un „mit" ? Iar raţionalismul mitic (sau mistic, după spusa lui Feuerbach), această religie a filosofiei, nu mărturiseşte despre secretul triumf al învingătorului asupra învinsului ? Mai mult, dacă fenomenologia spiritului este filosofie a culturii, nu este ea cea care poartă înspre *reducerea spiritului la seria apariţiilor sale istorice* ? Spiritul „hegelian" nu transcende prin nimic istoria : „nu există decît o raţiune, una singură, fără o a doua, supraomenească ; ea este divinul în om"[5]. Dumnezeu însuşi nu capătă conştiinţă de sine decît în inteligenţa umană : „Dumnezeu nu este accesibil decît în cunoaşterea speculativă pură şi este astfel numai în această cunoaştere, fiind numai această cunoaştere însăşi"[6]. De atunci, spiritul nu se va mai deosebi de derularea temporală a propriilor sale întrupări : filosofia se identifică cu religia şi cu simbolurile ei (care alcătuiesc conţinutul religiei), la fel cum Logosul se identifică cu discursul ce îl manifestă. Conţinutul a devorat forma, iar filosofia se epuizează în întregime veghind mereu asupra teologiei.

Gîndul hegelian pare astfel a oscila între universala transparenţă a ideii pure ce dizolvă toate formulele şi opacitatea suprasaturată de închegări formale ; idealismul absolut se converteşte în naturalism absolut şi invers. De aici, dubla posteritate hegeliană : de „dreapta" şi de „stînga", niciuna neputînd însă să se sustragă acestei oscilaţii decît „despărţindu-se" de hegelianism, adică să pună, *în afara ei*, un referent obiectiv în conştiinţa speculativă pură pentru a pune, *în afara ei*, un referent obiectiv în raport cu care se va constitui semnificaţia ei veritabilă. Pentru că a şti ce semnifică un text, înseamnă a şti *despre ce* vorbeşte el. Hegel dorea să se sustragă acestei geneze din exterior, făcînd din discurs (în manifestarea lui istorică) obiectul însuşi al discursului. Dar epigonii, pentru a înţelege acest text – sau cel

4. Fapt ce va fi confirmat de o analiza susţinuta a concepţiei hegeliene a simbolului *proprio sensu*, aşa cum apare ea în prelegerile de *Estetica* (trad. Jankélévitch, Aubier, t. I, pp. 134-138 şi t. II, pp. 1-142). Se va vedea clar ca, daca simbolismul este o tentativa de a îmbraca o idee într-o forma sensibila, aceasta tentativa eşueaza de fiecare data pentru ca ideea este concepută într-o maniera confuză şi nedeterminata („generalităţile vagi") şi formele naturale în care o cuprindem sînt grosolane şi artificiale (Hegel are în vedere arta orientala). „Astfel, în locul unei identificări perfecte" nu obţinem decît „o abstracta armonizare a ideii şi a formei ce apar cu atît mai exterioare, mai straine una celeilalte." În arta sacra, simbolismul exprima deci lupta spiritualului cu sensibilul, lupta care sfîrşeşte prin definitiva victorie a spiritului. În ultima instanţa, arta ca atare este cea care trebuie sa cedeze locul realizarii spiritului absolut în religie mai întîi şi apoi în filosofie. Aceasta concepţie dezvaluie angelismul funciar al hegelianismului.

5. *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (Introduction), Gallimard, trad. Gibelin, „Idées", t. I, p. 146.

6. Citat de J. Hyppolite, *Logique et existence*, P.U.F., p. 70. Putem vorbi aici de panteism ? Hegel respinge în repetate rînduri aceasta acuza (de exemplu : *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. Gandillac, Gallimard, pp. 55-57, 116-117, 490-492). Intenţia sa ascunsa nu vizează identificarea exterioara a lui Dumnezeu cu lumea – pretinsul panteism al lui Spinoza îi pare mai curînd şi pe drept cuvînt un „acosmism" – ci el încearcă să facă comprehensibil faptul că Spiritul absolut este însuşi „locul" în care, pentru a vorbi ca André Breton, divinul şi umanul „nu mai sînt percepuţi drept contrarii".

puţin pentru a-l putea repeta literal – nu puteau decît să-l redeschidă şi să-l ordoneze în raport cu un referent exterior, pe scurt, să transforme discursul absolut într-un discurs relativ la ceva. Pentru Feuerbach, referentul nu e altul decît omul însuşi, înţeles ca specie naturală. În raport cu el alienarea îşi capătă sensul ei propriu ; doar el poate împiedica hegelianismul să recadă în teologie, doar el ne poate elibera de religie. Înţelegem de ce realizarea acestui proiect a provocat, încă la apariţia *Esenţei creştinismului*[7], un adevărat entuziasm al „stîngii hegeliene", entuziasm împărtăşit de Marx şi Engels. „Trebuia să te arunci în acest «fluviu de foc»[8], în acest Purgatoriu al timpurilor moderne, pentru a ieşi spălat de toată pulberea miturilor şi călit pentru toate luptele"[9].

Secţiunea 2 – Metoda genetico-critică

Punerea sub acuzare a lui Hegel de către Feuerbach apare cu claritate în textul din 1839 prin care acesta se desparte public de magistrul său : *Contribuţie la critica filosofici lui Hegel*[10]. Pînă atunci, Feuerbach, după ce renunţase la studiul teologiei protestante căruia dorise să i se consacre, urmase mai întîi cursurile lui Schleiermacher, apoi cele ale lui Hegel. „Conversiunea lui la hegelianism este rapidă. Renunţă imediat la teologie pentru studiul filosofiei"[11]. Cu toate acestea, cum o dovedesc diversele sale scrieri, printre care şi teza sa de licenţă, precum şi corespondenţa cu maestrul, Feuerbach are deja tendinţa de a interpreta supremaţia Spiritului ca supremaţie a speciei umane asupra subiectivităţii individuale, adică de a da Spiritului un conţinut concret şi natural. Ajunge astfel să perceapă cu tot mai multă claritate ceea ce nu poate accepta din hegelianism, pînă cînd ruptura devine inevitabilă. El declară[12] că : „filosofia hegeliană este o mistică raţională" ; „...această unitate (a misticului şi a raţionalului) este, pentru filosofie, un principiu tot atît de steril pe cît de funest, întrucît ea suprimă pînă la nivelul particularului distincţia dintre obiectiv şi subiectiv şi compromite gîndirea genetico-critică şi condiţională, precum şi problema adevărului. De aceea chiar şi Hegel însuşi a conceput drept adevăr obiectiv reprezentări ce nu exprimau decît nevoile subiective, pe care le-a luat drept bani gheaţă pentru a nu fi nevoit să urce pînă la sursă, pînă la *nevoia* ce a generat aceste reprezentări"[13].

Textul este important deoarece conţine esenţa principiilor metodologice ale lui Feuerbach. Atragem atenţia în special asupra denominaţiei „gîndire genetico-critică", cea care este *compromisă* de mistica raţională a hegelianismului. Dacă

7. 1841. *Das Wesen des Christentums*, neuherausgegeben von Wilhelm Bolin, Stuttgart-Bad Cannstadt, Fromman, 1960, X-441 p. ; trad. J.P. Osier, Maspéro, 1968. O bună privire de ansamblu o aflăm în *Manifestes philosophiques*, texte alese (1839-1845), trad. Louis Althusser, P.U.F., 1960, 237 p. – traducerea Osier fiind indisponibilă în momentul cînd redactam lucrarea, am tradus şi ales cîteva dintre citatele folosite după ediţia germană.

8. aluzie la semnificaţia germană a termenului *Feuer-Bach*.

9. *Manifestes philosophiques*, Althusser, p. 3.

10. *Ibidem*, pp. 11-56.

11. Jaqueline Russ, *Précurseurs de Marx*, Bordas, 1973, p. 213.

12. *Manifestes philosophiques*, p. 47.

13. *Manifestes...*, p. 48.

e compromisă, înseamnă că această metodă este în acelaşi timp marea descoperire a lui Hegel, fiind totodată deformată şi alterată prin proasta ei întrebuinţare. Altfel spus, metoda hegeliană este mai mult genetică decît critică, căci nu putuse afla veritabila cauză a genezei pe care ea însăşi a pus-o în mişcare. Or, cum deja am spus, din punctul de vedere al criticii simbolismului sacru formulele religioase *nu* pot fi considerate *decît* drept lucrări ale conştiinţei. Astfel raţionalismul ştiinţific, realizînd neutralizarea ontologică a simbolului, se angajează – fie că vrea, fie că nu – să dea seama de aceste produse ale conştiinţei sau, cu alte cuvinte, să descrie *geneza* lor pornind de la conştiinţa însăşi. Metoda genetică este deci inevitabil înscrisă în respingerea referentului simbolic. Toată filosofia post galileană, consecventă cu ea însăşi, va întîlni, mai devreme sau mai tîrziu, metoda genetică. Conştiinţa umană are o istorie. Iată ce a dovedit hegelianismul. Şi dacă această conştiinţă are o istorie, dacă ea se zămisleşte ea însăşi pe sine, fapta ei se datorează non-conştientului pe care-l află în sine şi cu care ea se identifică iluzoriu sau în raport cu care se crede, nu mai puţin fals, pentru totdeauna distinctă. Pe scurt, conştiinţa *devine* tocmai pentru că nu este pe de-a-ntregul *realizată*.

Dar geneza trebuie să fie în egală măsură şi critică, căci altfel ar ajunge din nou să justifice acel ceva de care trebuia să dea seama pentru a-l neutraliza cît mai complet cu putinţă. Or, o simplă geneză a conştiinţei e lipsită de exigenţa critică. Conştiinţa fiind o devenire, orice conştiinţă subsecventă este mai cu adevărat conştiinţă decît orice conştiinţă antecedentă ; diferitele momente ale acestei istorii genetice sînt separate unele de altele conform succesivităţii temporale. Prospectiv, momentul prezent nu-şi are adevărul decît în momentul următor. Retrospectiv, noua conştiinţă aruncă pe cea anterioară ei în inconştient. Însă atunci devine imposibilă discriminarea (ca funcţie critică) între adevărat şi fals. Totul este adevărat şi totul este fals. Feuerbach îi reproşează lui Hegel de a fi considerat totul conform excluderii specifice succesiunii temporale şi de a fi uitat „coordonarea şi coexistenţa"[14] spaţiale. Trebuiau găsite principii permanente care să permită discriminarea, în această geneză, a ceea ce este adevărat de ceea ce e iluzoriu, ceea ce e realitate obiectivă de simpla nevoie subiectivă.

Nu trebuie să ne surprindă dacă vom afla la Hegel multe formulări care le anticipează pe cele ale lui Feuerbach. Cînd el declară, în *Fenomenologia spiritului*, că „ceea ce este pentru ea (pentru credinţă) esenţa absolută, este o fiinţă a propriei sale conştiinţe, este propria-i gîndire, un ceva produs de conştiinţă"[15], sau cînd dezvăluie că „religiile sînt (...) produse ale omului, în care acesta a pus tot ce are mai profund şi mai sublim în sine"[16], este evident că ne aflăm deja în prezenţa primului principiu al hermeneuticii lui Feuerbach, cel puţin formal vorbind. Pentru că, în ceea ce priveşte conţinutul, lucrurile stau altfel. Pentru Hegel, şi conform propriilor săi termeni, ceea ce se exprimă în mod inconştient în religie este raţiunea şi, în cele din urmă, spiritul absolut care, prin ea, devine conştient de sine. Pentru Feuerbach, însă, omul însuşi este cel care se exprimă, astfel, în sublimitatea esenţei lui generice. El realizează o adevărată *naturalizare* a doctrinei hegeliene. Omul este o fiinţă a naturii, posedînd el însuşi o natură, o

14. *Manifestes...*, p. 12.

15. t. I, p. 101.

16. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. I, pp. 231-232.

ființă care funcționează după legi naturale, pornind de la nevoi naturale. Dispunem, prin aceasta, de un *criteriu* obiectiv și permanent care ne va permite să decriptăm adevărata semnificație a alienării religioase, fără a mai fi nevoiți să așteptăm revelarea ei prin ipotetica realizare a spiritului absolut : „...Hegel a respins principiile și cauzele *naturale*, fundamentale ale metodei critico-genetice. (...) Sigur că vechile tipuri de explicații naturaliste și psihologice erau superficiale, dar erau astfel doar pentru că nu era recunoscută logica în psihologie, metafizica în fizică, rațiunea în natură. Dacă, din contră, natura e cu adevărat aprehendată, anume ca rațiune concretă, ea este atunci unicul canon, atît al filosofiei cît și al artei. Culmea artei este *forma* umană (...), culmea filosofiei este ființa umană."[17] Și Feuerbach conchide : „Filosofia este știința realității, a realității în adevărul și totalitatea ei ; dar esența realității este *natura* (natura în sensul cel mai universal al cuvîntului)."[18] Într-un anumit sens, avem aici de-a face cu o întoarcere la Hume, dar la un Hume care l-ar fi citit pe Hegel și ar fi stabilit identitatea naturii și a rațiunii. Regăsim astfel termenii triunghiului : subiect rațional, natură fizică, cultură religioasă, termeni pe care i-am evidențiat în capitolul precedent și care dirijează efectiv întreaga gîndire a secolului XIX.

Aceasta este metoda pe care Feuerbach înțelege să o urmeze, avînd totodată conștiința clară a faptului de a o fi creat. Lucru remarcat și de unul dintre exegeții săi, S. Rawidowicz : „Fără a fi încercat să desprindă structura logică a propriei sale metode", spune acesta, Feuerbach era totuși convins că a creat o nouă metodă. Într-o scrisoare adresată editorului său Otto Wiegand[19](1841), Feuerbach își caracterizează metoda folosită în *Esența creștinismului* ca fiind „speculativo-empirică, speculativo-rațională, sau chiar genetico-critică"[20]. În orice caz, această metodă se va impune universal ori de cîte ori va trebui să se dea socoteală de transcendent și de sacru cu scopul de a se realiza suprimarea lor. S-a văzut în el, ne spune Rawidowicz, „inventatorul analizei psihologice, concepție, desigur, mult exagerată."[21] „Mult exagerată" dacă ne gîndim doar la felul cum își aplică Feuerbach metoda, dar absolut pertinentă dacă ne gîndim la principiul acestei metode. De fapt, o întîlnim deja la Hegel, ba chiar și la Kant, în noțiunea lui de iluzie transcendentală[22], cel puțin sub un anumit aspect. O vom regăsi întocmai la Marx și la Freud. Ea este inevitabilă în măsura în care Transcendentul ni se dă drept ceea ce, prin definiție, vine „de sus" ; și orice explicație genetică a aparenței transcendentale echivalează nu doar cu negarea ori respingerea ei, ci – în mod profund – cu dispariția ei, pur și simplu. Ea constituie deci, prin excelență,*critica* simbolismului sacru. În acest punct, și prin Feuerbach, această critică și-a atins deplina conștiință de sine. Ea este cea care

17. Feuerbach, *Manifestes...*, p. 55.

18. *Ibidem*, p. 57.

19. Este vorba despre prima ediție, Sämmtliche Werke, Leipzig, 1846-1890, în 10 volume.

20. *Ludwig Feuerbaches Philosophie – Ursprung und Schicksal*, a doua ediție, 1964, Walter de Gruyter și Co., Berlin, p. 101.

21. *Ibidem*, p. 102. Nu am citit lucrarea lui H. Weser, *Sigmund Freud und L.Feuerbachs Religionskritik*, Bottrop, 1936.

22. Adică iluzia în care cantonează acea rațiune ce vede în ideile metafizice semne reprezentative ale Transcendentului (de exemplu, ideea de Dumnezeu). Aceste idei nu au decît o aparentă valoare de transcendență ; cf. supra, cap. III, n. 26.

realizează, într-o manieră în sfîrșit hotărîtoare, ceea ce numeam „subversiunea sensului sau neutralizarea conștiinței religioase" – problemă ce definește conținutul acestei de-a doua părți a lucrării noastre. Subversiunea sensului este cerută, desigur, de dispariția referentului. Însă, după cum am spus în repetate rînduri, dispariția referentului lasă neschimbată conștiința religioasă care poate, într-o anume manieră și în virtutea unui fel de schizoidie culturală, să creadă în continuare în sacru ; dar metoda genetico-critică pătrunde în chiar intimitatea conștiinței religioase, subminînd-o din interior. Prin urmare, nu există nimic mai eficient. Chiar și critica semnificantului, cel de-al treilea pol al triadei semnului simbolic, nu părăsește metoda genetico-critică ; ea nu face decît să o prelungească și să o extindă pînă la un domeniu la care metoda respectivă nici nu putuse să viseze la începuturile ei, absolvită cum era de sarcina de asediere a conștiinței. Dar tot aici îi aflăm și limita, și vom vedea de ce critica simbolului trebuie să ajungă în mod necesar și în ultimul rînd la semnificantul însuși, la cel care fusese îndelung ignorat.

Secțiunea 3 – Omul este zeul omului[23]

Putem acum aminti pe scurt în ce constă hermeneutica lui Feuerbach precum și răsturnarea ontologică pe care o implică.

Feuerbach avea o deplină conștiință a faptului că era vorba despre o hermeneutică. Iar asupra acestui punct el constată încă o diferență în raport cu Hegel : „Speculația nu permite religiei să spună decît ceea ce ea a gîndit prin ea-însăși și o spune mult mai bine decît religia ; ea determină religia, fără a-i permite religiei să o determine ; *ea nu evadează din ea-însăși*. Eu, din contră, îi permit religiei *să se exprime ea însăși* ; și mă mulțumesc cu rolul de auditor și interpret, nu însă și cu cel de sufleur. Nu a inventa, ci a descoperi, «a dezvălui existența», acesta a fost unicul meu scop."[24] Aceste cuvinte, extrase din prefața celei de-a doua ediții a *Esenței creștinismului* (1843)[25], nu trebuie să ne deruteze. Contrar celor spuse uneori, este în joc o mașină de război montată împotriva religiei, destinată să ne elibereze definitiv din închisoarea acesteia. E drept că Feuerbach acordă religiei întreg locul cuvenit, dar o face doar pentru a-i submina mai bine și în mod radical, semnificația. Astăzi li se reproșează lui Marx și lui Engels faptul de a fi „clasat" filosofia feuerbachiană, aceasta neavînd, după părerea lor, decît meritul de a ne fi debarasat definitiv de religie, permițîndu-ne, această muncă o dată împlinită, să trecem la altceva. După opinia

23. Această formulă ce rezumă întreaga hermeneutica feuerbachiana, nu îi aparține lui Feuerbach ; o întîlnim deja la Francis Bacon (*De augmentis scientiarum*, t. VI, c. 3, Antitheta, 20) : „*Justitiae debetur quod homo homini deus sit, non lupus*". De asemenea o aflăm, după cum se știe, în dedicația lui Hobbes către contele de Devonshire, în *De cive* : „Pe bună dreptate s-a spus și un cuvînt, și celălalt : omul este zeu pentru om ; și omul este lup pentru om." Se pare ca Plaut a spus primul : „*homo homini lupus*".

24. *Manifestes...*, p. 209.

25. Cea mai valoroasă scriere a lui Feuerbach a cunoscut încă de la început un mare succes. Succes datorat nu doar seducției exercitate de o teză revoluționară, ci și simplității și marii ei puteri explicative. Lucrarea datorează mult limbajului clar, prea puțin tehnic, ritmului susținut și alert, tonului dinamic și plin de emoție. Feuerbach se adresează marelui public, nu cîtorva specialiști.

lor, ateismul lui Feuerbach ar fi însă ambiguu şi, paradoxal, funcţia de expresie inconştientă a măreţiei umane, funcţie pe care el o rezervă religiei, i-ar restitui acesteia întreaga importanţă pierdută[26]. Dar să fim serioşi, această importanţă nu poate satisface decît un ateism grijuliu, de altfel, să prezerve anumite forme ale culturii umane în numele esteticii sau al vreunui „larg umanism" a cărui formulă ar fi : „Ce interesante sînt toate astea !"[27] Or, Feuerbach este cît se poate de explicit în ceea ce priveşte intenţiile sale : „Nu eu, ci religia adoră omul, deşi tot religia, sau mai curînd teologia, îl neagă(...). N-am făcut decît să trădez secretul religiei creştine, am destrămat numai întreaga ţesătură de minciuni şi înşelătorii, plină de contradicţii, a teologiei şi, neîndoielnic, am comis aici un adevărat sacrilegiu. Deci, dacă lucrarea mea este negativă, ireligioasă, atee, gîndiţi-vă că ateismul (în sensul în care îl înţeleg în aceste pagini) este însuşi secretul religiei, că religia însăşi – înlăuntrul, nu în afara sa – în chiar temeiul său, nu în opinia şi imaginaţia, ci în inima sa, în adevărata-i esenţă, nu crede în nimic altceva decît în adevărul şi în divinitatea fiinţei umane."[28] Cu alte cuvinte, există două lucruri : forma religioasă şi conţinutul ei. Ca formă, „religia este neant şi nonsens. Dar nu spun deloc (deşi mi-ar fi convenit !) că Dumnezeu este *neant*, Trinitatea este *neant*..." Pur şi simplu aceste cuvinte sînt „mistere lăuntrice, misterele naturii umane."[29] Iată de ce Feuerbach poate spune despre sine că este un „naturalist spiritual"[30].

Care este, prin urmare, fundamentul filosofic al acestei hermeneutici ce îşi propune să realizeze o „Critică a nesocotinţei pure" ?[31] Îl vom aminti imediat. Conştiinţa este cea care îl distinge pe om de animal. Pentru om însă, a avea conştiinţă de sine înseamnă a avea conştiinţă de sine ca „om", şi anume : a avea conştiinţa de specie umană în sine. În conştiinţă, omul (ca individ) vorbeşte omului (ca specie), individul intră în relaţie cu esenţa speciei care este raţiune, voinţă şi inimă. Totuşi, această esenţă fiind pentru conştiinţă un obiect, omul individual nu o recunoaşte drept propriul său adevăr subiectiv. Însă obiectul conştiinţei este revelare a subiectului. „Deci omul devine conştient de sine în contact cu obiectul : conştiinţa de obiect este *conştiinţa de sine a omului*. Prin obiectul său poţi cunoaşte omul (...), obiect care este esenţa revelată, *eul lui adevărat şi obiectiv*."[32] Polul obiectiv, absolut, care orientează conştiinţa individuală şi în care aceasta se proiectează, este esenţa generică : „*Esenţa absolută*, Dumnezeul omului, este *propria sa esenţă*. Puterea cu care este dotat un obiect pe care omul îl situează deasupra lui este, prin urmare, puterea propriei sale esenţe. La fel, şi puterea cu care este dotat obiectul sentimentului este puterea sentimentului însuşi ; puterea obiectului raţiunii este puterea raţiunii, iar puterea obiectului voinţei este puterea voinţei."[33] Esenţa generică nu este absolută doar

26. Semnificativ, în această privinţă, este articolul lui H. Avron din *Encyclopédia Universalis*.
27. Alain sau Valéry excelează în acest gen de exerciţiu.
28. Prefaţă la a doua ediţie ; *Manifestes...*, pp. 209-210.
29. *Ibidem*, pp. 211-212.
30. *Ibidem*, p. 208.
31. Acesta este primul titlu la care se gîndise Feuerbach pentru cartea lui sau mai curînd primul subtitlu, titlul fiind : *Cunoaşte-te pe tine însuţi*.
32. *Essence du christianisme*, Introducerea, cap. I ; *Manifestes...*, p. 62.
33. *Das Wesen des Christentums*, neuhrs. von W. Bolin, p. 6.

ca obiect, ea este de asemenea infinită şi ilimitată ca esenţă a speciei ; tocmai de aceea omul individual descoperă prin contrast cu chiar această conştiinţă, propria sa finitudine : „Individul uman poate, bineînţeles, şi chiar trebuie să simtă şi să îşi cunoască limitele, tocmai prin aceasta deosebindu-se de animal. Dar el poate căpăta conştiinţa limitelor şi a finitudinii sale doar pentru că are drept obiect perfecţiunea şi infinitatea spaţiului indiferent care ar fi obiectul sentimentului, al conştiinţei morale sau al conştiinţei intelectuale."[34] Astfel este esenţa omului. Există înlăuntrul omului o opoziţie între el însuşi şi propria lui esenţă care constituie în mod real obiectul absolut al conştiinţei sale.

Şi atunci, nimic uimitor în faptul că, întorcîndu-ne înspre esenţa religiei, vom constata că ea opune în mod constant pe Dumnezeu omului, perfecţiunea divină, imperfecţiunii umane. Recunoaştem în această opoziţie pe aceea deja stabilită prin simpla analiză a conştiinţei umane : „...sarcina noastră constă în a arăta că opoziţia divinului şi umanului este o opoziţie iluzorie ; cu alte cuvinte, ea nu este altceva decît opoziţia dintre esenţa umană şi individul uman şi, în consecinţă, obiectul şi conţinutul religiei creştine sînt ele însele omeneşti în întregime."[35] Religia este ceva în mod deosebit preţios întrucît revelează omului adevărul despre el însuşi, fără ca ea să ştie, fără să altereze deci conţinutul revelat. În lipsa acestei oglinzi revelatoare omul nu ar fi ştiut ce anume este : „cîtă valoare are omul, tot atît valorează şi Dumnezeu, nimic mai mult. Conştiinţa de Dumnezeu este conştiinţa de sine a omului. Cunoşti omul după Dumnezeul lui şi, invers, îl cunoşti pe Dumnezeu după om ; cei doi nu fac decît unul. Pentru om, Dumnezeu este spiritul, sufletul său, iar spiritul omului, sufletul, inima sa este Dumnezeul lui. Dumnezeu este interioritatea deschisă, sinele devenit explicit al omului ; iar religia este dezvăluirea ceremonială a comorilor ascunse ale omului, mărturisirea celor mai profunde gînduri, confesiunea publică a secretelor iubirii lui[36].

Am văzut deci care este principiul hermeneuticii feuerbachiene ; ce se va întîmpla în continuare cu răsturnarea ontologică antrenată de aplicarea acestui principiu în domeniul sacrului ? Unul dintre meritele gîndirii lui Feuerbach, în afară de claritatea şi simplicitatea ei, care şi-au adus o importantă contribuţie la succesul operei, este caracterul ei radical. Căci Feuerbach îşi poartă tezele (speculative) pînă la limita lor extremă. Şi, mai ales, nu ezită să tragă toate consecinţele pe care le presupune răsturnarea hermeneutică, consecinţe ce interesează fiinţa însăşi. Altfel spus, răsturnarea hermeneutică este corelativă unei răsturnări ontologice, ceea ce nu trebuie să ne surprindă de vreme ce am putut constata deja solidaritatea dintre aceste două ordini ale realităţii. Dacă tot luăm în serios naturalismul lui Feuerbach, nu putem să nu conchidem că esenţa generică a omului este mult mai importantă şi reală decît umanitatea individuală. Am notat deja această teză cînd remarcam că Feuerbach, tînăr hegelian, interpretează drept supremaţie a speciei supremaţia spiritului asupra individului. Certitudinea morţii individuale este însoţită de sentimentul inexistenţei subiectivităţii izolate. Individul nu există ca atare decît în relaţia sa cu specia, mai ales în iubire : „În ea (în moarte) fiinţa ta pentru tine apare pentru ea însăşi. Moartea

34. *Manifestes...*, p. 64.
35. *Ibidem*, p. 73.
36. *Das Wesen des Christentums*, p. 15.

manifestă iubirea și arată că tu nu poți fi decît în obiect și cu el tocmai pentru că în momentul izolării eul este mort, neant, întrucît din clipa-n care eul vrea să fie fără obiect, el nu mai este"[37]. Prin urmare, murind, individul permite speciei să existe și să se continue. Această non-realitate a individului, sau cel puțin realitatea împuținată, a suscitat criticile lui Max Stirne.. Feuerbach, spune el, „dă drept ființa noastră adevărată genul, omul, o abstracție, o idee", spre deosebire de eul individual și real considerat de Stirner esențial. Iar Feuerbach, citînd această critică pentru a se apăra, se străduiește să dovedească cum că și el divinizează individul[38]. Ceea ce și este adevărat, dar numai în măsura în care individul se identifică în mod nemijlocit cu specia. Lumea reală a lui Feuerbach este o lume de *naturi* existînd prin ele însele, nu o lume de ființe subiective sau de substanțe individuale. Este o lume de determinații, de calități, de esențe fizice : ele sînt cele care constituie adevărul și realitatea a tot ceea ce este. Totuși, propozițiile prin intermediul cărora ne expunem gîndul asupra omului sau asupra lui Dumnezeu par a implica contrariul, întrucît sînt constituite dintr-un subiect căruia i se atribuie un predicat ; ceea ce înseamnă că subiectul este real și că există prin el însuși. În realitate însă „calitatea este focul, oxigenul și sarea existenței. O existență *în genere*, o existență fără calitate este o existență *fără gust și savoare*"[39]. În această situație, ordinea ontologică clasică, ce ne determină să negăm predicatele în favoarea subiectului și să vedem în existența pură a omului ori a lui Dumnezeu temeiul întregii realități, se cere răsturnată. Căci, spune Feuerbach, „necesitatea subiectului nu se datorează decît necesității predicatelor. Nu ești o *ființă* decît în calitate de ființă umană ; certitudinea și realitatea existenței tale sînt ca atare numai datorită certitudinii și realității proprietăților tale umane. Esența subiectului nu este dată decît în predicat ; predicatul este *adevărul* subiectului ; subiectul nu este decît predicatul personificat, existent"[40]. Toate acestea sînt, evident, valabile și pentru Dumnezeu. Fără predicatele sale, Dumnezeu nu ar fi putut fi Dumnezeu. Fără măreția, fără absoluitatea, fără infinitatea și înțelepciunea Sa, Dumnezeu n-ar fi divin, și deci n-ar exista. Existența Lui în Sine nu este altceva decît suma predicatelor Sale : ea este numai personificarea existenței predicatelor. Regăsim aici concepția spinozistă a unui Dumnezeu constînd dintr-o infinitate de atribute infinite, dar lipsit de substanță [41]. Ideea atît de importantă pentru o perspectivă metafizică pură, cea a „transcendenței" lui Dumnezeu în raport cu propriile determinații

37. *Les pensées sur la mort et l'immortalité* (1830), citat de J. Russ, *Les précurseurs de Marx*, pp. 214-215.

38. *„L'essence du christianisme" dans son rapport à „L'unique et sa propriété"*, (1845), *Manifestes...*, p. 224.

39. *L'essence du christianisme*, Introducere, cap. II, *Manifestes...*, p. 75.

40. *Ibidem*, p. 79. De aceea ni se pare cel puțin ambiguu să rezumăm gîndirea lui Feuerbach cum o face filosoful comunist Jacques Milhau, spunînd : „Dumnezeu nu este subiect, ci predicat ; omul nu este predicat, ci subiect. " (*L'athéisme, idéologie et religion*, publicat în *Philosophie et religion*, Editions Sociales, 1974, p. 58). Nu există oare la Feuerbach o tendința exact inversă, aceea de a se rupe de o ontologie a subiectului ?

41. Feuerbach se referă în chip expres la aceasta, *ibidem*, p. 85. Și scrie în ale sale *Thesès provisoires pour la réforme de la philosophie* (1842 ; teza 3) : „Panteismul este consecința necesară a teologiei (sau a teismului), fiind o teologie consecventa ; ateismul este consecința necesară a «panteismului», este «panteism» consecvent. " (*ibidem*, p. 104).

(Binele de dincolo de esență al lui Platon ; distincția, înlăuntrul lui Dumnezeu, dintre Esența pură *adh-Dhât* și calitățile Sale *aç-Cîfat* în sufism[42] ; distincția eckhartiană între Deitate și Dumnezeu[43]), tăgăduită deja de Spinoza, este aici radical respinsă : „ceea ce teologia și filosofia considerau pînă acum drept Dumnezeu, drept absolutul și esențialul, *nu este Dumnezeu*. Din contră, ceea ce ele considerau a nu fi Dumnezeu : *proprietatea, calitatea, determinația și realitatea în genere*, este chiar Dumnezeu."[44] De aceea, dacă suprimarea predicatelor atrage după sine suprimarea subiectului, reciproca nu este adevărată : a suprima subiectul Dumnezeu nu înseamnă a suprima predicatele divinului ci, dimpotrivă, înseamnă a le putea în sfîrșit privi drept ceea ce sînt : adevărul esenței umane ; și în același timp, acest demers realizează echilibrarea definitivă a omului de toate alienările și iluziile sale. La urma urmelor, pentru a atribui toate aceste predicate subiectului „Dumnezeu", „pentru a-l îmbogăți pe Dumnezeu, omul trebuie să se sărăcească pe sine ; pentru ca Dumnezeu să fie totul, trebuie ca omul să nu fie nimic."[45] Invers, citind adevărul omului în iluzia religiei, noua hermeneutică își verifică oarecum „umanitarismul" său ontologic și restituie ființei umane ceea ce în realitate i-a aparținut întotdeauna. Toată încercarea lui Feuerbach este astfel adusă la o dublă identificare reductivă : a subiectului divin cu predicatele sale și a predicatelor sale predicatele esenței umane, ea însăși considerată ca un mozaic de determinații naturale.

Nu vom spune mai mult despre hermeneutica feuerbachiană. Desfășurarea ei se prezintă ca o minuțioasă exegeză a tuturor formelor sacrului, a dogmelor, riturilor și sacramentelor sale : Dumnezeu-Creatorul, Dumnezeu-Trinitatea, Dumnezeu Întrupat, Fecioara Maria etc., totul este tradus în limbajul adevărului filosofic, iar uneori într-un registru liric. Mai interesant ni se pare să vedem care vor fi consecințele acestei hermeneutici în ceea ce privește criza simbolismului sacru.

Secțiunea 4 – Iluziile unei hermeneutici a iluziei

Înainte de toate și în primul rînd, superioritatea hermeneuticii feuerbachiene asupra tuturor celor ce au precedat-o constă în faptul că este o adevărată hermeneutică. Sigur că, cel puțin după părerea noastră, ea nu face decît să dezvolte o posibilitate deja conținută în filosofia hegeliană : închiderea sacrului în interiorul conștiinței, ca reprezentare alienată a acesteia. La Hegel, reprezentarea este zdrobită sau mai curînd înecată sub ampla sa interpretare, astfel încît ea încetează de a mai fi propriu-zis un simbol. În timp ce la Feuerbach găsim o adevărată concepție despre formele sacrului considerate ca tot atîtea

42. „El este dincolo de ceea ce i se atribuie" (*Coran*, XLIII, 82) ; L. Schaja, *La doctrine soufique de l'unité*, A. Maisonneuve, 1962, pp. 42-47.

43. *Traités et sermons*, Aubier, p. 246. Această predică nu este cuprinsă în traducerea lui Jeanne Ancelet-Hustache, ed. Seuil. Daca Feuerbach (și înaintea lui, Spinoza) ar fi înțeles, cum o spune Eckhardt că, „Dumnezeu nu apare decît atunci cînd toate creaturile Îl enunță", nu ar fi putut spune că panteismul este consecința teismului și ateismului, consecința panteismului.

44. *Manifestes...*, p. 82.

45. *Ibidem*, p. 87.

simboluri în sensul plenar al termenului. *Textul* religiei este pus în întreaga lui determinaţie concretă, oferindu-i-se o traducere completă, adică indicîndu-i-se referentul. Formele religioase îşi regăsesc astfel natura de forme simbolice pe care începuseră deja să şi-o piardă cu Kant şi Spinoza, pentru a deveni ulterior simpli martori ai superstiţiei sau ai nebuniei omeneşti.

Dar aceste semne simbolice sînt radical pervertite în semnificaţia lor. Sub regimul tradiţiilor sacre, semnele simbolice sînt indicatori ai transcendenţei. Nu au sens decît în măsura în care mărturisesc despre un „dincolo" supranatural sau metafizic ; şi aceasta pentru că funcţia lor părea a decurge oarecum de la sine, lucru refuzat de adversarii simbolismului. Sub regimul „noii filosofii" semnele, dimpotrivă, sînt acceptate ca atare pentru că referentul înspre care ţintesc, departe de a se mai situa „dincolo", se află în întregime „aici". Ideea aceasta nu se putea ivi decît în spiritul unui gînditor clasic pentru care simbolul, constituit fiind întotdeauna dintr-un element natural, aparţine aceluiaşi plan al realităţii ca şi omul şi nu poate deci desemna decît un „dincolo" al omenescului, de vreme ce semnul vizibil este în mod necesar semn al unui invizibil. Totuşi, soluţia era destul de simplă. Era suficient să se considere că omul veritabil, natura umană autentică, este invizibilă sau încă ne-dezvăluită, pentru ca semnele vizibile să poată tinde înspre ea. Şi ce o putea ascunde, dacă nu semnele însele sau mai curînd forma sub care apar – religia deci sau, dacă vreţi, cultura ; pentru că „dezvoltarea religiei (este) identică dezvoltării culturii umane."[46] Regăsim aici elementele triunghiului nostru : subiect cognitiv – natură – cultură, laolaltă cu ideea că natura este ascunsă de cultură, dar într-un sens diferit de cel al lui Rousseau sau Kant. Cultura ascunde natura întrucît ea îi este revelaţia non-percepută, ceea ce ne îndreptăţeşte să ne întrebăm dacă nu cumva filosofia lui Feuerbach nu-i mai curînd un *culturalism* decît un *naturalism antropologic*.

Vom observa că Feuerbach introduce, în unica ordine a realului, distincţia între invizibil şi vizibil, în felul galileismului, pentru care acel „dincolo" al lumii este adăpostit în lumea însăşi. Aici, la fel, „dincolo" al omului este adăpostit în om : aceasta înseamnă *homo homini deus*, omul îşi este sieşi propriul său „dincolo". Negarea transcendenţei sau a „transascendenţei" nu duce la o imanenţă veritabilă, ci la o transcendenţă răsturnată, la o „transdescendenţă". Mai este sigur atunci că vom putea continua să adorăm în om umanitatea pe care o adoram în Dumnezeu ? Forma religioasă nu este necesară sublimităţii esenţei noastre generice ? Înţelegem că Feuerbach nu dorea să distrugă pur şi simplu religia, ci să poarte adevărul ei pînă la desăvîrşire. Dar ceva din religie dispare totuşi, căci altfel hermeneutica feuerbachiană ar fi pur şi simplu însăşi teologia creştină : dispare iluzia, afirmaţia conform căreia propoziţiile credinţei şi, într-un sens general, toate semnele sacre, au un referent în sens propriu – transcendent, etern, absolut, infinit – ceea ce constituie afirmaţia primordială a oricărei religii. Feuerbach poate că recuperează totul din cele ce sînt ale religiei, în afară de religia însăşi în esenţa ei, adică „iluzia" religiei. Şi aşa se întîmplă în toate doctrinele care introduc un raport între iluzie şi realitate în interiorul unuia şi aceluiaşi ordin de existenţă. În fond, pentru Feuerbach problema se rezumă la a şti dacă există sau nu iluzie religioasă. Răspunsul nu lasă nici o îndoială. Ei

46. *Manifestes...*, p. 81 ; şi încă : „Epocile umanităţii sau se disting între ele decît prin transformările religioase. (*Ibidem*, p. 97).

bine, punînd religia drept iluzie ne interzicem pentru totdeauna realizarea unei hermeneutici, deci a unei ştiinţe cu adevărat integrale ; întrucît această hermeneutică începe prin a refuza religiei afirmaţia ei esenţială, denunţînd-o ca iluzie. Altele ar fi fost datele problemei dacă ar fi fost în joc numai denunţarea religiei ca eroare. Aceasta n-ar fi antrenat nici un fel de consecinţe grave pentru cel care a săvîrşit gestul negator, poate doar afirmarea prezenţei, în om, a unei atitudini inexplicabil non-umane. Dar din momentul în care sursa şi cauza acestui non-uman (non-conform naturii umane) este văzut în omul însuşi (şi cum ar putea fi altfel ?), sîntem inevitabil constrînşi să-l definim ca o iluzie a omului despre el însuşi, adică drept omenesc ce se ignoră pe sine. Chiar în acea clipă iluzia dispare, deşi conţinutul ei rămîne şi în consecinţă iluzia, în măsura în care este iluzie nu este explicată. Sau iluzia este ceva, sau nu-i nimic. Dacă nu este nimic, nu putem vorbi despre ea, pur şi simplu nu există, deci nu există iluzie religioasă. Dacă este ceva, dacă există, explicarea ei – în măsura în care e cu putinţă – nu poate echivala cu dispariţia sa, sau altfel spus, cu inexistenţa iluziei, căci în această situaţie definiţia ar face ininteligibil tocmai ceea ce-şi propune să explice. Asta şi face Feuerbach, care devine astfel victima iluziei pe care credea că o denunţă. Căci iluzia iluziei este de a se da drept iluzorie, adică non-reală[47]. În alţi termeni, nu există simplă iluzie sau, altfel spus : iluzia n-ar putea fi o simplă aparenţă, un *simplu efect al conştiinţei*. Ea este în mod necesar o „realitate împuţinată" care astfel atrage după sine o realitate mai mare. Formele

47. Se va observa că la Feuerbach iluzia are un fundament : anume conştiinţa pe care o are omul despre sine ca esenţă generică, ca obiect aparent transcendent. De aici, iluzoria sa determinare ca Dumnezeu. Însă această explicaţie face absolut ininteligibilă iluzia religioasă. De ce omul individual nu ar putea avea conştiinţa de sine ca esenţă generică decît sub forma religioasă ? De ce ar trebui să-şi perceapa propria-i esenţă, „umanitatea" sa, ca „Dumnezeu" şi nu drept ceea ce este în fapt aceasta ? Ce anume face necesar acest dispreţ ? Cea mai bună dovadă că ne putem sustrage iluziei este faptul că Feuerbach însuşi nu i-a căzut victimă. Dar de ce doar el, dintre toţi oamenii care există ? O astfel de excepţie de la o iluzie fundamentală şi universală este absolut ininteligibilă. Cu atît mai mult cu cît oamenii par a fi avut dintotdeauna conştiinţa umanităţii lor ; ei nu au confundat-o deloc cu Dumnezeu, de vreme ce au definit-o ca imagine şi asemănare cu Dumnezeu. Observam că explicarea iluziei face imposibilă iluzia însăşi. Dacă ar fi fost adevarată, ea ar fi fost incomprehensibilă pentru victime, pentru cei ce puteau oricînd sa cadă zdrobiţi sub greutatea ei ; aceştia nu ar fi putut decît să o constate, drept un fapt a cărui cheie le-ar rămîne pentru vecie inaccesibilă. Adevărata explicaţie a unei iluzii nu o suprimă ; din contră, ea întemeiază permanenţa existenţei aceleia (în felul băţului care, cufundat în apa, apare întotdeauna frînt). Nu poate exista conştiinţa unei iluzii decît prin accederea la un grad superior de realitate, nicidecum printr-o simplă mutaţie în interiorul uneia şi aceleiaşi conştiinţe. Iluzorie apare natura doar din perspectiva unei realităţi superioare gradului inferior : departe de a dispare, ea nu poate fi cu adevărat văzută decît astfel. Ştiinţa iluziei implică doctrina gradelor de realitate sau a stărilor multiple ale fiinţei. Tocmai asta simbolizează băţul scufundat în apă, deosebirea dintre mediul acvatic şi cel aerian reprezentînd-o pe aceea dintre gradele realităţii. Doar pornind de la aer băţul ne apare rupt în apă. Văzut însa din apă, el este drept. Este deformat de legile refracţiei mediului acvatic. Putem compara religia cu un mediu deformant, dar atunci ea însăşi este realitate obiectivă, *cauză* a deformarii, nu *produsul* ei. Şi astfel, trebuie să luăm explicaţia de la capăt. Feuerbach şi toate hermeneuticile ce se revendică de la el abordează religia în acelaşi timp şi în mod contradictoriu, drept cauză şi efect al iluziei. Vom relua această obiecţie în articolul următor în ceea ce priveşte teoria marxistă a «reflexului».

sacrului sînt „relativ iluzorii" în măsura în care sînt forme, adică mai puțin reale decît conținutul lor, dar tot din această cauză ele fac apel la o Realitate absolută și perfectă ; acesta este în fapt simbolul. Însă de îndată ce le interpretăm ca semne ale omenescului, ele își pierd transcendența, pierzîndu-și totodată și sublimitatea, „valoarea" care nu poate fi menținută decît dacă e păstrată și „iluzia religioasă". Ceea ce presupune că religia nu poate fi considerată iluzie, ci mai curînd aluzie, simbol. Cînd Dumnezeu este om, omul nu mai poate fi Dumnezeu.

Pe de altă parte, și aceasta nu-i decît o consecință a celor spuse puțin mai sus, hermeneutica „dezalienantă" nu face, în realitate, decît să întărească definitiv alienarea omului – și în acest sens vorbeam despre culturalism sau determinism cultural. Cultura devine *cultura naturans*. Se va afirma, desigur, că inițial, religia nu face decît să exprime adevărul naturii care, fără ea, ar rămîne oarecum non-manifestat. Dar exact în măsura în care religia este singura revelație a naturii, Feuerbach își interzice o dată pentru totdeauna să demonstreze adevărul acestui fapt și că în fond natura cuprinde la sine determinațiile care apar în oglinda iluzorie a religiei. El este condamnat să creadă cele spuse de religia omului. Culturile sacre se prezintă, desigur, ca moduri de expresie ale naturii lucrurilor, expresii inteligibile și simbolice, mesaje ale arhetipurilor eterne, expresii care se adresează formei umane și sînt destinate să o învețe despre natura lucrurilor și despre ea însăși. Totul este însă în funcție de originea non-umană a acestor mesaje culturale. Transcendînd toate modurile de existență și toate gradele de realitate, Cuvîntul divin, revelîndu-se ca atare, se revelează în același timp ca Logosul imanent lucrurilor și ființelor, prin urmare ca propria lor unitate inteligibilă. Formele sacre, semnele simbolice al căror ansamblu ordonat definește cultura sînt, cum am arătat, asemenea unor raze emanate de Verbul etern, traversînd într-o unică fulgurație întreg oceanul de lumi. Hermeneutica feuerbachiană își interzice *a priori* un astfel de *fundamentum in re* pentru determinațiile și realitățile revelate de oglinda religioasă. Ea nu poate sesiza decît calea ce poartă de la religie la natură, dar niciodată pe aceea despre care ni se spune totuși că ar întemeia-o pe precedenta și care merge dinspre natură spre religie. Sigur că această de-a doua cale este peste tot presupusă și, de vreme ce nu putem ieși din hermeneutică, nu poate fi niciodată infirmată, dar pentru aceasta nu este niciodată nici pe deplin confirmată. Și nimic nu permite unui spectator „exterior" să hotărască dacă nu cumva mai curînd natura este cea care ar reflecta religia ; nimic, în afara „pariului" ateului Feuerbach. Fapt ce dovedește în mod irefutabil că ateismul este o propoziție extra-hermeneutică ce determină, din exterior, sensul ateist al acestei hermeneutici. Cu alte cuvinte, nimeni nu poate economisi un astfel de „pariu" – înțeles ca judecată asupra *existenței sau inexistenței în sine a lui Dumnezeu*. Desigur, Feuerbach abordează *a priori* natura și omul individual ca două realități extra-hermeneutice. Dar aceste realități, în virtutea răsturnării ontologice a predicatului și subiectului, nu pot fi privite ca substanțe. Toată realitatea lor este funcție a calităților și determinațiilor lor. Or, în religie tocmai aceste determinații nu sînt cognoscibile. Rezultă de aici că nu mai există nici un „în afară" al hermeneuticii, că totul este adus între granițele discursului interpretativ dar fără un referent fix imuabil, transcendent, care ar permite determinarea sensului hermeneuticii. Din contră, ea este determinantă sau, mai curînd, naturile

(culturale) pe care le revelează. Acestea există prin ele însele în mod autonom : „Predicatele au o semnificație proprie și independentă ; ele se impun prin conținutul lor recunoașterii de către om ; sînt cele ce dau omului, în mod imediat și prin ele însele, dovada adevărului lor : sînt propria lor confirmare și garanție."[48] Existînd prin ele însele, determinațiile naturale au atotputernicie asupra omului : „Religia este o concepție despre lume și om identică cu esența omului. Or, nu omul este cel care domină concepția asupra lumii fundamentale ci, dimpotrivă, ea este cea care îl stăpînește, îl animă, îl determină și îl guvernează. Dispare astfel și necesitatea dovezii, a unui termen mediu între ființă sau calitate și existență, precum și posibilitatea oricărei îndoieli."[49]

Materialismul lui Feuerbach este în egală măsură, și chiar mai mult, un materialism cultural, nu doar un materialism naturalist. Și aici, credem noi, aflăm principala contradicție feuerbachiană. Dacă nu a fost sesizată pînă acum, este pentru că oamenii au fost sensibili mai ales la profetismul antireligios ce pare a anima pînă și cea mai neînsemnată dintre frazele lui, fiind mai puțin atenți la valoarea și felul în care și-a ales argumentele, atunci cînd ele urmează sensul dorit de ei. Asta nu înseamnă că această filosofie nu ar funcționa cu sentimentul acut de a fi descoperit în sfîrșit un teren solid pentru alienarea religioasă hegeliană care coboară acum din cerul filosofiei speculative pe pămîntul oamenilor. Totuși, aceasta nu mai este ea însăși ei, în virtutea propriilor ei principii, e doar o hermeneutică ce nu are de-a face decît cu semnificații, niciodată cu realități.

Hermeneutica lui Feuerbach apare deci drept modelul oricărei filosofii antireligioase. Din cîte cunoaștem, nici înainte și nici după ea n-am întîlnit o reflecție mai riguros orientată spre demistificarea sacrului. Există, bineînțeles, și filosofii mai violent ateiste sau antireligioase, dar nu există nici una mai atentă și mai minuțioasă aplicată scopului : răsturnarea iluziei sacrului. De aceea orice filosofie ce-și propune ca obiect înlăturarea mistificării religioase din conștiința umană este, într-un anume sens, feuerbachiană, deși cauza alienării, adică fundamentul hermeneuticii variază considerabil de la un gînditor la altul. În sfîrșit, după cum se va vedea, nu există nimic, nici măcar pozitivismul culturalist, care să nu fie anunțat, într-o manieră ori alta, de determinismul semnificantului, determinism ce va fi pus în evidență de structuralismul suprafețelor, care se va constitui prin critica celui de-al treilea și ultim pol al semnului simbolic. Aceasta este, repetăm, o consecință inevitabilă și necesară, deja indicată cu claritate de exemplul filosofiei feuerbachiene. Toată hermeneutica demistificatoare, anume cea care se clădește pe o iluzie interioară a conștiinței, nu va putea ieși în cele din urmă din sfera hermeneutică în care s-a închis metodologic vorbind și nu-și va putea afla *determinații* decît în formele culturale al căror sens real pretinde că-l revelează, întreg restul nefiind decît un indefinit joc reciproc de semnificații. Dar această consecință extremă nu face decît să acuze extrema absurditate spre care a fost condusă gîndirea Occidentului de criza anti-simbolistă.

48. *Manifestes*..., p. 82.
49. *Ibidem*, p. 80.

Articolul 2
MARXISMUL ŞI ABOLIREA SACRULUI

Secţiunea 1 : Teoria marxistă a alienării

În anumite privinţe, critica marxistă a religiei şi alienării nu face decît să o reia pe cea a lui Feuerbach, considerată de cea dintîi ca dobîndită, referindu-se, de aceea, în mod constant la ea. Şi atunci, veţi spune, ce rost are să le mai analizezi separat ? Cu atît mai mult cu cît textele consacrate acestei probleme de Marx, Engels şi Lenin[50] nu reprezintă decît o infimă parte a operelor lor : la Marx, nimic sau aproape nimic[51] ; la Engels, cîteva încercări asupra mişcărilor religioase în raport cu istoria socială şi, într-un singur loc de-a lungul a două pagini, o expunere generală a concepţiei materialiste asupra religiei[52] ; iar la Lenin, vreo cîteva sute de pagini dintr-un total de douăzeci şi şase de mii unde, dealtminteri, religia nu e abordată decît indirect, în schimb abundă sarcasmul şi invectivele. Se ştie că Marx resimţea o ură patologică faţă de religios : creştinismul predică „laşitatea, dispreţul de sine, înjosirea, umilinţa, pe scurt, toate calităţile canaliei."[53] ; numai la gîndul nemuririi cereşti, spune el, „mi se face părul măciucă iar sufletul mi-e cuprins de teamă."[54] Invectivele leniniste nu sînt de calibru mai mic: „Fiecare mic zeu, oricît de curăţel ar fi (...), nu reprezintă decît necrofilie ideologică. (...) Orice idee religioasă, orice idee despre un mic zeu sau altul nu reprezintă nimic altceva decît o abominaţie de nedescris"[55]; sau : „Materialismul situează la înălţime cunoaşterea materiei, a naturii, trimiţîndu-l pe Dumnezeu şi canalia filosofică ce-l apără la groapa cu gunoi."[56]

Fondatorii comunismului sînt împărţiţi între două atitudini contradictorii : pe de o parte, după cum Marx şi Lenin au repetat pînă la saturaţie, nu e vorba de a

---

50. Marx-Engels, *Sur la religion*, texte alese, traduse şi adnotate de G. Badia, P. Bange, E. Bottigelli, Ed. sociales, 1972, 366 p. ; Lenin, *Textes philosophiques*, introd. Béatrice Henry, Ed. sociales, 1978, 351 p. Cea mai bună expunere de ansamblu a concepţiei marxiste asupra religiei (dar care nu cuprinde nici un studiu asupra lui Marx) este lucrarea colectivă *Philosophie et religion*, C.E.R.M., Ed. sociales, 1974, 285 p. Michèle Bertrand, *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, 1979, 189 p., lucrare ce ridică o serie de probleme interesante.

51. Din cîte ştim, cel mai lung text consacrat de Marx religiei se află la începutul introducerii la lucrarea *Critique de la philosophie du droit chez Hegel* (sfîrşitul lui 1843 – ianuarie 1844) şi are aproximativ două pagini. În rest nu aflăm decît aluzii de cîteva rînduri, rar cîte un paragraf. În această introducere este inserată faimoasa declaraţie : „Deznădejdea religioasă este, pe de o parte, expresia deznădejdii reale şi, pe de altă parte, protest împotriva deznădejdii reale. Religia este suspinul creaturii oprimate, sufletul unei lumi fără inimă, spirit al condiţiilor sociale din care spiritul este exclus. Religia este opium pentru popor." (*Sur la religion*, p. 42). Compararea religiei cu opiumul este extrem de banală, cum a demonstrat C. Wackenheim, *La faillite de la religion d'après K. Marx*, P.U.F., 1969, p. 187 : o regăsim la Heine, Feuerbach, Bruno Bauer, Goethe etc.

52. *Anti-Dühring* (1878) ; *Sur la religion*, pp. 148-149.

53. *Critique de la philosophie de Hegel* ; *Sur la religion*, p. 50-54.

54. Poem scris în 1836, citat de J. Natanson, *La mort de Dieu* ; *Essai sur l'athéisme*, P.U.F., 1975, p. 163.

55. Scrisoare către Gorki, jumătatea lui noiembrie şi decembrie 1913 ; *Oeuvres*, Ed. sociales, t. XXXV, p. 116.

56. „Caiete filosofice" ; *Textes philosophiques*, p. 245.

gîndi religia, ci de a o distruge : „acesta este *a.b.c*-ul întregului materialism, deci al marxismului."[57], iar eficacitatea regimurilor comuniste în acest domeniu e bine cunoscută. Pe de altă parte, ei doreau să se convingă că religia nu mai există : „Pentru marea masă, adică pentru proletariat, nu există aceste reprezentări teoretice deci, din perspectiva maselor, ele nu au de ce să fie distruse, întrucît nici nu au existat vreodată. Şi dacă masele au avut vreodată reprezentări teoretice de felul religiei, ele au fost distruse de circumstanţe cu multă vreme în urmă."[58] Afirmaţii pe drept cuvînt delirante, dar care nu permit intima consonare cu ansamblul atitudinii marxiste care constă în negarea realităţii în numele doctrinei ; ceea ce va conduce comunismul, atît în Rusia cît şi aiurea, înspre ceea ce un filosof contemporan, André Conrad, a numit cu justeţe „supra-realismul poliţist". Teoretic, religia e moartă ; şi dacă tot nu trebuie să mai existe, să o omorîm şi în practică.

Cu toate acestea, oricît de sărăcăcioasă ar fi, filosofia marxistă[59] a religiei nu se mulţumeşte să-l reia pur şi simplu pe Feuerbach ; vrea să-l corecteze.

Trebuie oare să admitem, alături de Althusser, că Marx a abandonat vocabularul alienării, încă hegelian, pentru limbajul pur economic al „fetişismului mărfii" ? Desigur că nu. Căci Marx va vorbi pînă la sfîrşitul vieţii despre „alienarea muncii"[60]. Odată cu el nu se schimbă *forma* procesului alienator, ci natura acestuia. La Feuerbach, omul individual ia conştiinţa de sine drept esenţă generică transcendentă, împodobită cu atribute divine. Marx substituie acestei dedublări „ideale" din conştiinţă dedublarea reală în procesul producţiei : omul, care *în mod esenţial* este un muncitor, un transformator al naturii, îşi realizează esenţa în activitatea producătoare de obiecte : „Obiectul muncii este *obiectivarea vieţii generice a omului* (...) El se contemplă astfel pe sine într-o lume creată de el însuşi."[61] Şi atunci produsul muncii „se înalţă dinaintea lui ca un *străin*, o putere independentă de producătorul ei (...). Muncitorul îşi pune în obiect propria-i viaţă şi din acest moment viaţa nu-i mai aparţine."[62] În continuare, şi mai ales în *Ideologia germană* (1846), Marx precizează că nu produsul muncii ca atare este alienant, ci procesul economic de producţie : diviziunea muncii obligă lucrătorul să fabrice un produs ce nu-i aparţine : „atîta vreme cît există sciziunea între interesul particular şi interesul comun, atît timp cît activitatea nu este în mod voluntar divizată ci din cauza naturii, acţiunea proprie omului se transformă pentru el în putere străină care i se opune şi îl aserveşte."[63] Această alienare economică antrenează o iluzie

---

57. *Ibidem*, p. 207.

58. Marx, *L'idéologie allemande*, Ed. soc., 1972, p. 135.

59. Marx a fost un economist chiar daca nu perspicace, cel puţin foarte savant, şi asta cu preţul unei munci îndîrjite care l-a făcut sa neglijeze în întregime speculaţia filosofică a cărei pecete a rămas totuşi vie în el. Cît despre materialismele dialectice sau istorice ale urmaşilor săi – termeni ignoraţi de Marx însuşi – ele nu vor accede niciodată la demnitatea unei adevărate filosofii, dovedind o vulgaritate conceptuala extremă. Desigur, putem degaja dintr-o astfel de operă filosofia implicită ce credem.ca o descoperim înlauntrul ei, propunînd o reconstituire a aceleia : aşa stau lucrurile cu Althusser ori cu Maurice Henry.

60. *Un chapitre inédit du «Capital»*, U.G.E., 10/18, 1971, p. 142 ; cf. Lucien Sève, „Analyses marxistes de l'aliénation", în *Philosophie et religion*, p. 209.

61. *Manuscrits de 1844* ; K. Papaioannou, *Marx et les marxistes*, G. F., p. 38.

62. *Ibidem*, p. 39-40.

63. *Idéologie allemande*, p. 107.

ideologică sub forma unui „reflex al creierului" : „fantasmagoriile creierului uman sînt sublimări ce rezultă în mod necesar din procesul vieţii materiale (a oamenilor)(...) Datorită acestui fapt morala, religia, metafizica şi întreg restul ideologiei, precum şi formele de conştiinţă corespunzătoare îşi pierd imediat orice aparenţă de autonomie."[64] În sfîrşit, iată şi ultima interpretare a alienării : „fetişismul mărfii". Produsul muncii, inserat în circuitul mărfii, îşi pierde orice individualitate concretă pentru a se insera, în chip cvasi-substanţial, unei valori comerciale anonime, o abstracţie reificată ce se impune ca o pseudo-realitate ; „creştinismul, cu al său cult al omului abstract" este „cel mai convenabil complement religios" pentru o societate ce practică fetişismul, fantasmatica adorare a „valorii comerciale"[65].

Secţiunea 2 : Orice alienare are formă religioasă

Aceasta este doctrina lui Marx. În aparenţă, religia nu ocupă nici un loc în gîndirea germanului. Este doar o formă ideologică printre altele, ivită prin alienare economică, ca reflex al acestei alienări „în creierul uman". Cam puţin şi destul de vag. La urma urmelor, nu s-a demonstrat niciodată care este mecanismul prin care se trece efectiv de la alienarea economică la reflexul ei ideologic religios. Se afirmă pur şi simplu faptul că religia îşi pierde orice realitate proprie, orice autonomie culturală, întrucît nu-i decît un efect, reflex inversat al unei structuri economice ; se defineşte astfel o dependenţă deterministă (între cutare structură economică şi cutare conţinut pozitiv al dogmelor, simbolurilor sau ritualurilor), dar despre care sîntem incapabili să furnizăm măcar cea mai mică schiţă de dovadă. Aşa putem evalua extraordinara insignifianţă a acestei pretinse doctrine care în realitate nu-i decît o impostură filosofică.

Dar trebuie mers dincolo de aparenţe. Departe de a fi o formă ideologică printre altele, la Marx însuşi religia este forma *primă* şi generală a *oricărei* ideologii, a oricărei alienări deci, chiar şi a celei economice, este forma care le presupune pe toate celelalte şi supravieţuieşte, implicit sau nu, în toate celelalte. Teza va fi evidentă dacă vom observa că ideea de religie se confundă cu aceea de „transcendentă dominatoare", presupusă în însăşi noţiunea de ideologie. Religia este deci „locul prim" în care orice alienare *se semnifică* pe sine, loc fără de care alienarea nu ar fi decît un raport între lucruri şi, în cele din urmă, n-ar exista ca atare, nici chiar deghizată sau răsturnată. Acest punct este fundamental, deşi adeseori e trecut cu vederea ; tocmai de aceea se cere stabilit cu precizie.

"Religia, notează Marx, este în primul rînd (*vornherein*) conştiinţa *Transcendenţei* care provine din obligaţia *efectivă*."[66] Cu alte cuvinte, orice dominaţie reală, căreia omul îi este efectiv obligat să se supună, este percepută mai întîi şi

64. *Ibidem*, p. 73 ; ceea ce înseamna ca nu exista o esenţa proprie a religiei : ea este un simplu epifenomen, fără cea mai mica auto-consistenţa şi, prin urmare, nu putem vorbi despre o istorie a religiei.

65. *Le capital*, G. F., p. 74.

66. *Idéologie allemande*, p. 243 ; manuscrisul – rămas neterminat şi niciodată publicat de autorii săi – este deteriorat : subiectul care „provine" (*hervorgeht*) este incert (conştiinţa sau Transcendenţa ?). E vorba despre o nota izolata.

în chip esenţial, drept Transcendenţă. Iar religia este conştiinţa acestei Transcendenţe. De aceea, de fiecare dată cînd Marx evocă situaţii de alienare, fie ele de natură pur economică, asemenea fetişismului mărfii, face trimitere la „mecanismul conştiinţei religioase, considerat ca primă analogie."[67] Dar în acest caz, şi să nu se supere specialiştii, trebuie să conchidem alături de Lucien Sève că „baza religiei nu se reduce la fetişismul mărfii, ci se identifică cu ansamblul barierelor pe care indivizii le întîlnesc în raporturile dintre ei şi în raporturile lor cu natura."[68] Rădăcina alienării nu este economică, ci naturală şi ţine în mod esenţial de insuficienta stăpînire tehnică a lumii naturale (totdeauna privită de Marx ca un adversar). Teza noastră este confirmată de cel mai explicit text pe care Engels l-a consacrat religiei, text ce începe astfel : „orice religie nu este decît o formă fantastică, iscată în creierul oamenilor de către puterile exterioare care le domină existenţa cotidiană, reflex în care puterile terestre capătă forma de puteri supra-terestre."[69]

Secţiunea 3 : Reflexul misterului sau misterul reflexului

Sîntem acum în măsură să pătrundem în intimitatea contradicţiei ce se ascunde în explicaţia marxistă a religiei ; am întîlnit-o deja la Feuerbach, o vom regăsi apoi la Freud, ca fiind cea care ne va conduce, *per absurdum*, la certitudinea principiului semantic, adică la principiul întemeietor şi ordonator al cîmpului metafizic.

Conceptul fundamental folosit de metodologia marxistă este cel de reflex : la Marx, Engels chiar în mai mare măsură la Lenin, el este cel care funcţionează şi explică totul, rămînînd însă în sine neexplicat. El nu face, de altfel, decît să traducă, în forma unei imagini (ce trimite uneori la experienţa camerei obscure[70]), noţiunea feuerbachiană de metodă genetico-critică, traducere atinsă de ambiguitate şi contradicţie ; de aceea se cuvine să încercăm aici o analiză mai riguroasă, deşi analogă celei desfăşurate în cazul lui Feuerbach.

În sensul comun al termenilor, „geneză" şi „critică" ţin de două domenii diferite, anume : cel al fiinţei şi cel al cunoaşterii ; ne este deci imposibil să le suprapunem. Geneza desemnează procesul complet de formare a unei realităţi gata realizate ca atare, pornind de la starea ei iniţială. Ea explică în aşa fel devenirea încît orice stare subsecventă îşi află raţiunea de a fi în starea antecedentă, ceea ce presupune o continuitate inteligibilă între cauză şi efect, între origine şi termenul ultim, inteligibilitate ce se traduce prin ordinea necesară a succesiunii diverselor faze. Cît despre critică, ea este o judecată reflexivă sau un act al spiritului prin care acesta revine asupra cunoaşterii (sensibile sau inteligibile) pe care o are despre un lucru, precum şi a jumătăţii implicite de realitate pe care o include, în scopul de a le aprecia valoarea de adevăr, de a

67. Jacques Bidet, „Engels et la religion", în *Philosophie et religion*, p. 171.

68. „Analyses marxistes de l'aliénation", *ibid.*, p. 242 (impresionant şi foarte documentat).

69. *Anti-Dühring*, cf. *Sur la religion*, p. 148.

70. „Dacă în orice ideologie oamenii şi raporturile dintre ei ne apar ca şi cum ar fi situaţi într-o *cameră obscură*, fenomenul decurge din procesul vieţii lor istorice", *Idéologie allemande*, p. 73. Se ştie că într-o astfel de cameră obscură imaginea obţinută este întotdeauna inversată.

distinge deci adevărul de fals, adică de aparența adevărului sau de iluzie. Critica nu întîlnește geneza decît indirect și în al doilea rînd, anume atunci cînd, odată denunțată posibila iluzie, e nevoită să dea seama de ea : să explice de ce aparența nu corespunde realității (ceea ce presupune de altfel că aparentul ar trebui să exprime ascunsul). Geneza este preluată pentru a explica distorsiunea sau deformarea suferită de aparent și care este tocmai aceea care-i conferă aparentului o aparență anume și nu alta. Iluzia nu rezidă, prin urmare, în aparentul însuși (aparența acestuia fiind ceea ce trebuie să fie), nici în subiectul cunoscător (care nu poate vedea aparentul în alt fel decît acesta se oferă efectiv privirii), ci în judecata pe care spiritul crede că o poate deduce din aparență ; iluzia rezidă în relația dintre spirit și aparență. Nici obiectul nu este fals, nici conștiința cognitivă ; dar tocmai pentru că sînt distincte, relația determinată de conștiință, implicit sau explicit, între obiectul perceput și realitatea sa, este întotdeauna pîndită de primejdia falsității. Răscumpărarea libertății spiritului în raport cu lucrurile pe care le cunoaște este pusă aici în analiză. Ochiul nu este liber să nu vadă frînt ciomagul pe care-l percepe ; dar spiritul este liber să judece dacă această cunoștință corespunde sau nu realității. În felul acesta, posibilitatea iluziei este relativă doar la «libertatea» spiritului de a ceda sugestiilor aparenței – libertatea lui „da", care nu este decît cealaltă față a libertății critice a lui „nu". Odată expusă geneza, iluzia posibilă se transformă în certitudine, și legile refracției ne spun de ce ochiul nu putea vedea ciomagul decît frînt, deși în realitate el nu fusese deloc astfel.

Cît despre propria-i posibilitate, critica presupune un spirit cunoscător (pentru care există aparența) și o cunoaștere ce include o judecată implicită asupra realității. În ceea ce privește operațiile sale, ele constau într-o judecată reflexivă ce suspendă, iar apoi confirmă sau infirmă judecata implicită. Această judecată de grad secund exprimă propriu-zis libertatea de spirit ca atare. Independentă, ea nu este produsul nici unei geneze, la fel cum nu este nici judecata de gradul întîi și nici măcar simpla aprehensiune cognitivă a spiritului. Dacă judecata critică se exercită, ea intervine întotdeauna în ultimă analiză, în numele unei evidențe pur intuitive, al unui principiu deja recunoscut sau al unui adevăr în fapt stabilit în prealabil (de exemplu : prin atingere, știm că bățul nu este rupt), nicidecum în numele vreunei explicații genetice a aparenței înșelătoare, și care este întotdeauna *a posteriori*.

Or, conceptul de metodă genetico-critică modifică radical acest model. Pentru a putea identifica geneza și critica, adică pentru ca geneza să fie *prin ea însăși* o critică, e necesar ca ea să nu se refere la obiectul cunoscut, ci la cunoașterea falsificată pe care spiritul o are despre acel obiect. Și, la urma urmei, întrucît critica nu poate fi decît un act al spiritului, o geneză ce va fi prin ea însăși o critică (anume în măsura în care ea operează discernămîntul spiritului între adevărat și fals) nu va putea interesa, nici ea, decît spiritul. Atunci, ea presupune că iluzia rezidă *în* conștiința cognitivă, iar întregul său efort tinde să explice de ce stau astfel lucrurile. Aparența înșelătoare nu va mai rezulta deci din acțiunea unei proprietăți a obiectului sau a legilor obiective ale percepției sale asupra spiritului – cum greșit credea „vechea filosofie" – ci într-o proprietate a subiectului cunoscător, și anume în inexactitatea conștiinței cognitive ; iar geneza va consta în explicarea prezenței acestei proprietăți în conștiință prin istoria formării ei.

În consecință, întreaga problemă se reduce la următoarea întrebare : este vorba de a explica genetic apariția unei deformări ce afectează o conștiință originar sănătoasă, sau de a explica genetic apariția unei conștiințe ca atare, căreia inexactitatea îi va fi astfel esențială ori congenitală ? Răspunsul nu lasă loc niciunei îndoieli. Primul caz ne trimite în realitate la modelul clasic : doar accidental conștiința este afectată de iluzie și aceasta pentru că ea cedează sugestiilor aparenței. Rămîne, prin urmare, a doua posibilitate. Altfel spus : dacă geneza determină producerea unei conștiințe deformate, ea determină în mod necesar și producerea unei conștiințe ca atare, pentru care inexactitatea este intrinsecă : a avea conștiință, a lua cunoștință, înseamnă a răsturna speculativ realitatea lucrurilor ; și s-ar părea că tocmai acesta este gîndul lui Marx ori al lui Lenin[71]. Dar consecințele ce decurg de aici duc la cele mai manifeste și totodată mai puțin percepute contradicții. Principala consecință – celelalte nefiindu-i decît corolarii – este aceea că, dacă iluzia ar rezulta dintr-o conștiință genetic deformată, ea ar fi pentru totdeauna de nedescoperit. Ceea ce înseamnă – corolarul nr.1 – că nimeni, niciodată, n-ar fi putut-o revela, fiind de la sine înțeles că aceleași cauze produc întotdeauna aceleași efecte, deci toate conștiințele sînt în mod egal genetic denaturate ; poți cel puțin admite că dintre miliardele de conștiințe umane, încă de la începuturile lor, una singură (aceea a lui Feuerbach ori Marx) a reușit printr-o minune să se sustragă genezei universale. Ceea ce revine la a spune – corolarul nr.2 – că nu există nici o persoană căreia i s-ar putea aplica o astfel de explicație genetică învestită cu valoare critică, întrucît toate conștiințele fiind înșelătoare, ea va trebui să demistifice totul, inclusiv pe sine, ceea ce ar însemna iremediabila ei orbire ; mai puțin în cazul în care admitem că, printr-o nouă minune, toate conștiințele umane au devenit dintr-o dată drepte și lucide în clipa în care s-a ivit în lume doctrina marxistă, ea fiind cea care conferă omenirii actuale un ascendent destul de flatant asupra imbecilității congenitale a generațiilor anterioare.

Deși au trecut neobservate, aceste contradicții își exercită constrîngerea asupra gîndirii marxiste înseși : uneori, funcționînd „în mod marxist", ea afirmă că furnizează geneza oglinzii deformatoare a ideologiei religioase ; alteori, uitîndu-și angajamentele teoretice, presupune existența acestei oglinzi grație căreia poate exista reflexul deformant. Iar în alte situații, genetico-critica duce în mod necesar la ecuații de tipul : conștiință = alienare = religie = ideologie (este situația *Ideologiei germane*). Alteori, din contră, suprastructura ideologică este desemnată nu ca produs, ci ca *instanță*, ca oglinda necesară oricărui reflex (este cazul *Capitalului* sau al *Prefeței* la *Contribuție la critica economiei politice*). Astfel se acuză incoerența unei doctrine ce se pretinde atît explicit structurală (sau sincronică), cît și genetică (sau diacronică) și care, tocmai din acest motiv, se construiește pe confuzia dintre cauză și efect : conștiința este cauză a alienării, ea însăși cauză a conștiinței ; iată ceea ce am putea pe drept cuvînt numi *cercul genetico-critic*.

Dar vedem și la ce duce punerea la lucru a acestui cerc în care s-a dorit să fie închisă conștiința religioasă dar care, în realitate, se închide deasupra oricărei

71. Cunoașterea intelectuală „include posibilitatea unei transformări (și a unei transformări de care omul nu-și dă seama, nu are conștiința ei) a conceptului abstract, a ideii, în imaginație (în ultimă instanță = Dumnezeu)" ; *Ecrits philosophiques*, p. 276.

conștiințe umane, condamnată astfel la o definitivă iluzie. Să se știe, o dată pentru totdeauna, și noi nu dorim decît să demonstrăm acest lucru, că marea închidere a omenirii este situată la începuturile ei : nebunia este definitiv instalată în rațiunea însăși, făcînd corp comun. Ștergînd semnele sacrului, toate aceste lumini sub raza cărora strălucea credința religioasă pe pămînt, marii atei ai lumii moderne au predat omenirea tenebrelor unei demențe de nevindecat.

Articolul 3
FREUD ȘI RĂSTURNAREA SACRULUI

Secțiunea 1 : Despre dorința psihanalizei de a înlocui religia

Dacă vom compara atitudinea psihanalizei freudiene cu atitudinea marxistă în ceea ce privește problema sacrului, diferența va fi imediat evidentă : dacă marxismul pare a fi complet dezinteresat de religie, neabordînd-o decît cu reticență, freudismul, din contră, se prezintă el însuși ca o „anti-religie". Propunîndu-și, cincisprezece ani mai tîrziu de la *Introducerea în psihanaliză*, să dea o continuare, Freud va scrie în *Noi conferințe asupra psihanalizei* : „Tînăra știință n-a furnizat nici o doctrină mai marcantă, mai originală, decît aceea despre vise, nici o alta care să se poată măcar compara cu ea. Este *o porțiune de pămînt necunoscut smuls misticismului și credințelor populare*."[72] Această definiție ni se pare cît se poate de exactă. În fond, psihanaliza își urmează proiectul declarat de a se substitui religiei, de a-i lua locul, de a ocupa terenul stăpînit pînă atunci de sacru și de transcendent. Și într-adevăr, ea a devenit religia omenirii occidentale.

Comunismul – mai curînd decît marxismul, care nu-i este decît alibiul ideologic – poate fi, binețeles, considerat drept religie, în virtutea indeniabilei dar înșelătoarei analogii formale (reluare a mesianismului iudeo-creștin, a ereziilor, excomunicărilor etc.). Cu toate acestea, după cum am arătat, doctrina sa este în realitate incapabilă să înțeleagă fenomenul religios, el însuși fiind condamnat să elimine religia din perspectiva fizicii.

Psihanaliza freudiană, din contră, își propune drept sarcină proprie investigarea sufletului religios în însăși profunzimea și interioritatea lui. Probabil ni se va obiecta că nu-i deloc grav, că Freud rămîne în primul rînd un medic ce a dorit să vindece anumite suferințe psihice rebele la tratamentele obișnuite, iar căderile „culturale" ale descoperirilor sale sînt consecințe relativ secundare. Și chiar dacă sînt importante, ele nu afectează ținta primă și esențială a lui Freud și care este exclusiv de natură terapeutică. Nu vom relua aici problema originilor psihanalizei. Credem însă că ea are rădăcini adînci în solul religios, mai mult chiar decît se admite îndeobște, și aceasta pentru că patologia psihică a fost întotdeauna considerată, de toate civilizațiile umane, firesc dependentă de sacru. Pe de altă parte, nu putem uita că ultima lucrare publicată de Freud, cea care-i rezumă întreaga gîndire, este consacrată religiei[73]. Or, cum să nu vezi în importanța sporită a religiei la Freud rezultatul unei din ce în ce mai clare conști-

72. Colecția „Idées", Gallimard, 1981, p. 11 (Sublinierile ne aparțin).

73. Redactarea lucrării *Moïse et le monothéisme* s-a întins de-a lungul mai multor ani (scrierea apare în 1939), astfel ca Freud e nevoit sa explice, la începuturile celei de-a doua părți, „maniera cu adevarat ciudată în care a fost alcatuită această carte" (p. 139).

entizări a naturii propriei doctrine, doctrină ce parvine la propriul ei adevăr prin descoperirea lui „Oedip"[74] care, așa cum nota P. Ricoeur, interesează în același timp atît drama individuală cît și destinul colectiv al omenirii, fiind atît origine a nevrozei cît și origine a culturii[75].

Deși textele majore ale lui Freud referitoare la cultură și civilizație datează din ultima parte a vieții sale (*Viitorul unei iluzii* ,1927, *Tulburări ale civilizației*, 1930, *Moise și monoteismul*, 1937-1939) totuși *Totem și tabu* datează din 1912. Iar în *Psihopatologia vieții cotidiene*, publicată în 1901 și redactată cam între 1899-1900, Freud scrie clar : „În cele din urmă, cred că o mare parte a concepției mitologice asupra lumii, ce animă pînă și cele mai moderne religii, nu este altceva decît o *psihologie proiectată în lumea exterioară*. Obscura cunoaștere a factorilor și a faptelor psihice ale inconștientului (altfel spus, percepția endo-psihică a acestor fapte) se reflectă (e dificil de spus altminteri, analogia cu paranoia trebuind chemată aici în ajutor) în construirea unei *realități supra-sensibile* pe care știința o transformă într-o *psihologie a inconștientului*. Plasîndu-ne în această perspectivă, ne putem propune ca sarcină descompunerea miturilor referitoare la paradis și la păcatul originar, la Dumnezeu, la bine și la rău, la nemurire etc., traducînd astfel metafizica în metapsihologie."[76] Acest text programatic schițează marile linii directoare ale doctrinei freudiene a religiei, definind psihanaliza drept interpretarea conștientă a paranoiei religioase și metafizice. Vocabularul este încă destul de vag, dar temele directoare ale gîndirii sale sînt totuși prezente aici. Nu va mai trebui decît să le precizeze și să le dezvolte[77].

Nu ai cum să te mai îndoiești în ceea ce privește „situarea" psihanalizei freudiene. Descoperind secretul inconștientului, ea crede că a înțeles misterul

74. După ce crezuse că la originea a numeroase nevroze se află o tentativă de seducere a
copilului de către unul dintre părinți, auto-analizîndu-se, Freud descoperă că în realitate este
vorba despre o tentativă de seducere a părintelui de către copil (în cazul său, a mamei).
„Prima aluzie la complexul Oedip o aflăm în manuscrisul N ce însoțește scrisoarea (către
Fliess) nr. 64 din 31 mai 1897." (P. Ricoeur, *De l'interprétation*, p. 188, n° 12).

75. *De l'interprétation*, p. 188.

76. Tradus din germană de S. Jankelevitch, Payot, 1980, pp. 276-277.

77. Să reamintim, în scopuri utile, cîteva noțiuni indispensabile. Metoda psihanalitică a
fost o practică terapeutică ce a folosit concepte teoretice elaborate „la grămadă". Încetul cu
încetul a apărut necesitatea de a introduce o ordine în aceste concepte și de a ordona relațiile
dintre ele, încercîndu-se eliminarea confuziilor și contradicțiilor. Or, terapeutica era clădită
în principal pe ideea că psihismul este teatrul permanentelor conflicte dintre personaje în
același timp și opuse și inseparabile, care luptă pentru o putere ori alta. Acești actori ai
dramelor psihice sînt numiți de Freud „instanțe". Iar instanțele își împart între ele întreg
spațiul psihic ; de aceea reprezentarea schematică a relațiilor lor se va numi „topica" (din
grecescul *topos* = loc). A elabora o asemenea topică înseamnă a face nu atît o muncă de
psihologie, cît de „metapsihologie", întrucît aici este depășit ceea ce este psihologic observa-
bil și se vizează construirea unei reprezentări sistematice a aparatului psihic. Inițial, Freud a
adoptat o primă topică, în care distingea instanța conștientului (notată CS), cea a pre-
-conștientului (PCS) și cea a inconștientului (ICS). Această reprezentare topică ce urma să
facă inteligibilă dinamica psihică este propusă deja în *L'interprétation des rêves* (1901) și va
fi pusă la punct în continuare. Freud însă își dă seama că distincția conștient/inconștient, deși
indispensabilă, nu permite diferențierea instanțelor psihismului, unele dintre acestea pre-
zentînd în același timp atît un aspect inconștient, cît și unul conștient. Prin urmare, în 1923
pune la punct a doua topică ce distinge sinele, eul și supra-eul. Două reprezentări figurate ale

fabricării religiilor. Misterioasa alchimie prin care este zămislit orice edificiu al sacrului este în sfîrşit adusă la lumină : este o proiecţie (inconştientă) a dorinţelor şi dramelor trăite de sufletul nostru (inconştient) ; iar atîta vreme cît psihanaliza n-o va ajuta să capete conştiinţă de sine, ea va continua să trăiască (în mod inconştient). Chiar şi atunci, desigur, tensiunea rezultată din dorinţele contradictorii de „ceva" nu va dispare, de vreme ce nimic nu le împiedică să fie contradictorii şi nu se lovesc de imposibilitatea satisfacerii lor : în orice caz, dorinţa copilului în ceea ce priveşte mama nu se poate împlini. Lovindu-se de principiul realităţii, Eros nu poate fi decît rănit. Dar, după Freud, dispare falsa conştiinţă pe care o aveam în ceea ce priveşte această suficienţă a Erosului. Şi ea nu va mai fi disimulată sub falsele broderii de aur ale religiei, ci o vom privi în faţă, aşa cum este în fapt. Căci Freud pare a fi obsedat de ameninţarea „oalei în clocot", a acelui „ceva" care este întotdeauna pe punctul de a pune omenirea pe drumuri. Morala, ştiinţa, regulile umanităţii i se par extrem de fragile, „ameninţate de spiritul de revoltă şi de setea de distrugere a celor ce participă la cultură."[78] Scopul vindecării psihanalitice nu este – cel puţin în principiu – de a da frîu liber instinctelor celor mai imorale, nici de a tempera lupta lăuntrică dintre diversele instanţe ale psihismului, ci de a ne învăţa să trăim, în deplină luciditate, inevitabila noastră dramă, căci nici o societate nu poate supravieţui fără a impune membrilor ei brutala reprimare a instinctelor. Cum spune Freud în *Psihoterapia istoriei*, trebuie să învăţăm să transformăm „mizeria noastră isterică într-o nefericire reală."[79]

Secţiunea 2 : Religia este un delir inutil

Era necesar să stabilim cu claritate acest punct pentru a putea sesiza că psihanaliza se situează exact în locul sacrului, întrucît îşi propune în principal să acţioneze mai curînd asupra semnelor puterilor ce înrobesc omul, decît asupra puterilor însele, cel puţin în măsura în care a acţiona asupra acestor puteri înseamnă a manipula semnele ce le exprimă, despuindu-le de măştile şi dezlegările lor pentru a le putea astfel lipsi de iluzoriul prestigiu şi de aparenta lor transcendenţă. Or, sacrul este tocmai regatul semnelor simbolice pentru că, aşa cum am arătat în repetate rînduri, în ordinea realităţilor sensibile sacrul nu poate exista decît în felul semnului simbolic. Chiar cînd credinţa religioasă vorbeşte despre o prezenţă „fizică" a divinului, în cazul miracolului, de exemplu, sau în cel al euharistiei, şi miracolele, asemenea Speciilor Sfinte, sînt tot semne.

acestei a doua topici le regăsim în *Essais de psychanalyse*, P.B.P., 1981 (ediţie nouă), p. 236 şi în *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, „Idées", p. 107. Sinele (*das Es*) a fost tradus în franceză mai întîi prin „sine" (*le soi*), traducere incoerentă, întrucît e vorba despre o realitate cît se poate de puţin „personală". (Freud foloseşte termenul *das Es*, pentru a desemna ceea ce este mai impersonal în fiinţa noastră ; întrucît în limba română lipseşte un termen adecvat, şi pentru că traducătorii scrierilor freudiene au transpus ei înşişi *Es* prin *sine*, folosim şi noi acelaşi termen, deşi gînditorul francez îl condamnă, el preferînd varianta *le ça*. În limba română demonstrativul *ça* se traduce prin *ăsta, asta*, termeni absolut nepotriviţi în contextul psihanalizei freudiene. – Nota traducătorului).

78. *L'avenir d'une illusion*, P.U.F., p. 15 ; de asemenea, pp. 7-13, pp. 21-23 etc.

79. Este vorba despre o contribuţie a lui Freud la o culegere publicată în colaborare cu

O astfel de situare face din psihanaliza freudiană adevărata realizare a proiectului feuerbachian şi, mai general, al unei critici a conştiinţei religioase şi a radicalei subminări a sensului simbolurilor. Este forma de nedepăşit pe care o îmbracă răsturnarea semantică, oferindu-se pe sine ca tip desăvîrşit, astfel încît toate formele precedente – din care nu spunem deloc că ea ar deriva, dar fără de care nu s-ar fi putut totuşi împlini ca atare – capătă, prin ea, o nouă iluminare ce subliniază, înlăuntrul lor, toată hermeneutica deviantă conţinută. După Freud, nici Marx, nici Feuerbach, şi nici chiar Hegel nu mai pot fi citiţi în acelaşi fel. Cu Freud iată-ne ajunşi la capătul celui de-al doilea stadiu al distrugerii simbolismului sacru. În continuare, vom încerca o descriere a acestei ultime răsturnări.

Vom aminti mai întîi că ostilitatea lui Freud faţă de sacru este totală, definitivă şi permanentă. Ea este, bineînţeles, ascunsă de cele mai multe ori sub masca obiectivităţii ştiinţifice, Freud ştiind foarte bine să adopte tonul respectuos dar ferm al celui pentru care doar adevărul contează şi nu ezită să dea dovadă de cel mai modest şi mai surîzător curaj întru triumful acestuia. Avem însă mărturie textele : „De îndată ce este în joc religia, scrie el în *Adevărul unei iluzii*, oamenii se fac vinovaţi de tot soiul de nesincerităţi şi de minciuni intelectuale"[80], ceea ce nu-l va împiedica să afirme cu răceală, cîteva rînduri mai jos, că „acest studiu nu-şi propune să ia poziţie pentru sau împotriva valorii de adevăr a doctrinelor religioase. Ne este îndeajuns faptul de a le fi recunoscut, după natura lor psihologică, drept iluzii. Dar (ne încredinţează cu «deplină sinceritate») nu putem ascunde că această descoperire influenţează mult atitudinea noastră."[81] Într-un alt text ce discută *Despre o anumită concepţie asupra universului*, începe prin a declara că „psihanaliza este specializată mai ales în a fi purtătorul de cuvînt al concepţiei ştiinţifice asupra universului", revendicare a caracterului ştiinţific al metodei sale ce constituie poate constanta majoră a întregii lui opere. Dar, evident, această ştiinţă are duşmani. Şi chemînd la ordine într-un mod cît se poate de hegelian arta, filosofia, religia, el dezvăluie : „Dintre cele trei puteri ce-şi dispută drepturile şi domeniile ştiinţei, numai religia este periculoasă."[82] Care este, prin urmare, sursa acestei ostilităţi ?

Dacă ne luăm după texte, prima şi cea mai determinantă pare a fi raţionalismul scientist al lui Freud. După cîte ştim, aceasta este unica „profesiune de credinţă" pe care a practicat-o vreodată. A fost întotdeauna un partizan declarat al „intelectului" : „Fie ca într-o zi intelectul – spiritul ştiinţific, raţiunea – să se înstăpînească asupra vieţii psihice a fiinţelor umane ! – aceasta este cea mai arzătoare dorinţă a noastră (...). Tot ceea ce se opune acestei dezvoltări – cum face interdicţia religioasă pusă asupra gîndirii – reprezintă un pericol pentru viitorul omenirii."[83] Freud recunoaşte că este vorba despre o credinţă, credinţa în „Dumnezeul nostru Logosul"[84] ; dar este singura în măsură să asigure viitorul : „vocea intelectului nu e puternică, dar ea nu încetează deloc, chiar dacă nu o

Breuer, *Etudes sur l'hystérie* (1895), P.U.F., 1967, p. 247. Acest text este prima scriere a lui Freud.

80. p. 46.

81. p. 47.

82. *Nouvelles conférences...*, pp. 210-211.

83. *Ibidem*, pp. 226-227.

84. *L'avenir d'une illusion*, p. 78.

auzim(...). Acesta este unul dintre puţinele puncte ale viitorului omenirii în privinţa căruia putem fi optimişti."[85] Cît despre dorinţele aflate în străfundul psihicului, ele vor dăinui, la fel cum va dăinui şi ordinea constrîngătoare a realului : „În ceea ce priveşte aceste dorinţe, zeul nostru, Logosul, va realiza ceea ce permite natura exterioară."[86] Astfel, psihanaliza contribuie la ocrotirea ştiinţei, căci „ştiinţa are mulţi duşmani declaraţi, dar şi mai mulţi duşmani ascunşi, dintre aceia ce nu îi pot ierta faptul de a-i fi luat credinţei religioase puterea, amenințînd-o cu ruinarea totală."[87]

E adevărat, şi Freud e de acord, că religia are o sarcină de realizat. Ba această sarcină este chiar triplă : „a exorciza forţele naturii, a ne împăca cu cruzimea unui destin, aşa cum se dezvăluie el mai ales în actul morţii, şi a ne mîngîia de suferinţele şi lipsurile impuse omului de viaţa civilizată în comun."[88] Cu toate acestea, de-a lungul evoluţiei istorice, oamenii îşi dau seama că ştiinţa se achită mai bine de prima dintre sarcini decît religia, iar în ceea ce priveşte destinul nostru muritor, credinţa în zei tot nu ne ajută să ne sustragem lui. Rămîne, prin urmare, cea de-a treia funcţie : religia ne ajută să practicăm „renunţarea culturală"[89] la instincte prin sublimarea lor, întrucît „este imposibil să nu-ţi dai seama că în mare parte edificiul civilizaţiei este clădit pe principiul renunţării la pulsiunile instinctive."[90] Or, şi aici este al doilea motiv pentru care Freud condamnă religia, religia eşuează în această a treia funcţie. Ea este o proastă modalitate de a ne proteja de noi înşine şi de a ne ajuta să suportăm „mizeria umană"[91] ; şi e o proastă modalitate, întrucît este înşelătoare : „Consolările oferite de religie nu merită credit şi experienţa ne învaţă că lumea nu este o «*nursery*». Dacă ţinem să conferim regulilor etice puterea pe care religia dorea să le-o acorde, va fi de preferat să le motivăm într-o cu totul altă manieră. Căci la urma urmei regulile acestea sînt indispensabile societăţii umane şi e periculos să asociem observarea lor cu credinţa religioasă."[92] Deci Freud nu respinge religia din cauza reprimării sexuale pe care o impune, cum se spune în mai toate lucrările de exegeză, ci dintr-un motiv invers : „evident, religia a făcut mari servicii civilizaţiei, a contribuit mult la înfrînarea instinctelor asociate, *dar n-a putut merge prea departe în acest sens*."[93] Cum procedează ea, în fond ? Tehnica ei constă în a deprecia valoarea vieţii şi în a deforma în mod delirant imaginea lumii reale, ambele demersuri avînd drept postulat intimidarea inteligenţei. Cu preţul acesta, menţinîndu-şi cu forţa adepţii la stadiul infantilismului psihic şi făcîndu-i să împărtăşească un delir colectiv, religia a reuşit să cruţe un număr oarecare de indivizi de nevroze individuale, dar asta e cam toată lucrarea ei."[94] Dacă civilizaţia este clădită pe un astfel de fundament, în ziua în care

85. *Ibidem*, p. 77.
86. *Ibidem*, p. 77.
87. *Ibidem*, p. 79.
88. *Ibidem*, p. 25. Aceeaşi doctrină în *Nouvelles conférences...*, pp. 212-213 sau în *Malaise dans la civilisation*, p. 21 ; mai clar, p. 32-33 etc.
89. *Malaise dans la civilisation*, p. 47.
90. *Ibidem*, p. 47.
91. *L'avenir d'une illusion*, p. 26
92. *Nouvelles conférences...*, p. 222.
93. *L'avenir d'une illusion*, p. 53 (Sublinierile ne aparţin).
94. *Malaise dans la civilisation*, p. 31.

fundamentul însuşi va dispare, ea se va nărui. Şi iată, ziua aceasta s-a ivit. De aceea, psihanaliza este cea care-şi asumă rolul religiei, încercînd să salveze cultura de o natură întotdeauna ameninţătoare. Cu greu ai putea explica cu mai multă claritate faptul că doctrina freudiană are ambiţia să ocupe tocmai locul lăsat liber de către religie şi să reuşească, în sfîrşit, acolo unde religia n-a fost în stare.

Iată-ne ajunşi la constatarea sugerată deja de textul citat : religia e un delir. Nici un alt cuvînt nu revine mai frecvent sub pana lui Freud cînd se pune problema caracterizării acestei forme culturale, pentru că el a avut, ca nimeni altul, conştiinţa vie a naturii delirante a domeniului religios. De unde numeroasele pasaje în care Freud face caz de uimirea lui, de incapacitatea lui de a înţelege, de durerea sa chiar dinaintea unei religii care a ştiut „să constrîngă masele, după cum, spre marea noastră uimire, am putut observa şi care pînă acum (pînă la Freud) a reuşit să le impună jugul religios, fără ca ei înşişi să înţeleagă cum."[95] E suficientă o minimă evocare a noţiunilor de Dumnezeu, providenţă, de viaţă viitoare, pentru ca Freud să se simtă neputincios şi zdrobit : „Toate acestea sînt în chip evident atît de infantile, atît de îndepărtate de realitate încît, pentru orice prieten sincer al umanităţii e dureros de gîndit că marea majoritatea a muritorilor nu se va putea niciodată înălţa deasupra acestei concepţii despre existenţă."[96] Judecăţi asemănătoare am putut, desigur, întîlni şi la un Spinoza ori la un Kant, iar marxiştilor le place să vorbească despre „fantasme" şi „fantasmagorii". La urma urmelor, literatura antireligioasă a secolului XVIII oferă, de la Diderot la Helvetius, de la La Mettrie la „abatele" Meslier, nenumărate formule identice. Cu toate acestea, tonul nu mai este acelaşi : în timp ce denunţarea de odinioară a nebuniei religioase pare a fi mai ales rodul polemicii sau, cel puţin, inseparabilă de polemică, la Freud ea se vrea constatare obiectivă şi ştiinţifică. Pentru întîia oară rostirea despre delirul religios ţine cu adevărat de patologia mentală. Polemica cedează locul diagnosticului medical : sacrul este o boală. Nimeni nu îndrăznise să meargă pînă aici, cel puţin nu într-un mod atît de serios şi de sistematic[97] : „fiecare dintre noi se comportă, într-un fel sau altul, asemenea unui paranoic, îndreptînd cu ajutorul viselor elementele de nesuportat ale lumii şi inserînd apoi aceste himere în realitate (...) Or, religiile omenirii se cer considerate drept delire de acest fel. Natural, cel care încă împărtăşeşte un delir nu-l va recunoaşte niciodată ca

95. *Moïse et le monothéisme*, p. 137.
96. *Malaise dans la civilisation*, p. 17.
97. În multe medii favorabile psihanalizei, dar sensibile şi la diverse curente spirituale (în special orientale), se minimalizeaza ori se ocultează complet dimensiunea funciar antireligioasă a freudismului, sub pretextul că e o problema personală a lui Freud care, nefiind în stare să-şi ducă pînă la capăt autoanaliza, a încercat toată viaţa să se răfuiască cu tatăl său şi cu religia. În ceea ce ne priveşte, refuzăm să-l psihanalizăm pe Freud ; nu putem decît să rămînem la litera textelor, care sînt cît se poate de clare în această privinţă. Să notăm, de altfel că, în ceea ce priveşte religia, cu cît gîndirea lui Freud este expusă mai clar şi mai comprehensibil, cu atît cea a freudienilor este mai obscură şi mai încîlcită. Oricum, e contradictoriu să vrei să combini punctul de vedere freudian cu punctul de vedere religios ; şi orice contradicţie se plăteşte. Acum ni s-ar putea pune sub semnul întrebării dreptul de a vorbi despre psihanaliză, nefiind niciodată psihanalizaţi. Şi noi vom răspunde că, dacă acest lucru este adevărat, atunci este fals ! *Qui potest capere capiat*.

atare."[98] Din fericire, există Freud şi psihanaliza care ar putea, eventual, şi nu fără dificultate, să aplice întregii civilizaţii binefăcătoarea lor metodă : „N-aş spune, declară Freud, că o astfel de tentativă de aplicare a psihanalizei întregii comunităţi civilizate ar fi absurdă sau condamnată la sterilitate." Dificilă, da, cu atît mai mult cu cît aici lipseşte punctul de reper al „normalităţii", dată fiind natura colectivă a nevrozei. „În ciuda tuturor acestor dificultăţi, ne putem aştepta ca într-o bună zi cineva să meargă pînă la a întreprinde, în acest sens, patologia societăţilor civilizate."[99] Dar înainte de a aplica terapeutica, trebuie procedat la o bună diagnosticare a situaţiei.

Pînă în acest punct, am considerat religia un mijloc elaborat de civilizaţia umană pentru a o ajuta să supună principiul plăcerii, principiului realităţii. În acest sens, o astfel de explicaţie nu diferă prea mult de teoria marxistă despre religie – ca opium al poporului. De altfel, Freud însuşi afirmă acest lucru : „viaţa noastră este mult prea grea, ne copleşeşte cu prea multe pedepse, decepţii, sarcini insolubile. Iar pentru a o suporta, nu ne putem lipsi de sedative."[100] De aceea aflăm la Freud texte cu rezonanţe engelsiene : cum „se poate apăra omul de forţele superioare ale naturii, de destin, care îl ameninţă, şi ele, asemenea tuturor celorlalţi oameni ?"[101] Mai aflăm şi cum natura poate fi „umanizată" prin transformarea forţelor cosmice în puteri divine. În acest sens, religia „implică un sistem de iluzii create de dorinţă, laolaltă cu negarea realităţii, sistem pe care-l regăsim ca atare, în stare izolată, în psihoza halucinatorie, o plăcută stare de dezordine mentală."[102]

Dar, dacă ar fi să ne luăm după această schemă, n-ar mai fi existat o *istorie* a iluziei religioase. Conform mecanismului psihozei halucinatorii, înţelegem de ce există halucinaţie (iluzie) religioasă, dar nu înţelegem încă felul în care se produce. Ne dăm seama de forma religioasă în genere ; nu ne dăm însă seama de conţinutul ei particular. Pentru aceasta, va trebui să pătrundem mai adînc în secretul laboratorului delirelor.

Secţiunea 3 : Secretul originii religiilor

Multe pasaje stau mărturie în sensul credinţei lui Freud de a fi pătruns acest mister : „Cred că am ghicit ce sînt aceste procese şi doresc să demonstrez că, prin consecinţele lor, fenomenele religioase sînt foarte apropiate de simptomele nevrotice."[103] Dar problema rămîne dificilă. Să ne amintim cum este formulată ea.

98. *Malaise dans la civilisation*, p. 27. De remarcat ultima frază a textului, absolut teroristă întrucît interzice subiectului delirant să protesteze, închizîndu-se hermeneutic asupra ei înseşi.
99. *Ibidem*, p. 106 (sublinierile ne aparţin). Altfel spus : omenirea pe canapea şi psihanaliştii freudieni în spate.
100. *Malaise dans la civilisation*, p. 18.
101. *L'avenir d'une illusion*, p. 23.
102. *Ibidem*, pp. 61-62.
103. *Moïse et le monothéisme*, p. 109 ; de asemenea, *ibidem*, p. 125, unde Freud declară că a pus „în evidenţă originea nebănuită" a faptelor religioase. Şi mai clar, povestind cum a ajuns să scrie o carte în care să dezvăluie un Moise egiptean asasinat de evrei, Freud scrie : „Abia debarcat în Anglia, am fost în mod irezistibil tentat să fac accesibilă universului cunoaşterea mea disimulată." (*ibidem*, p. 140).

Distrugerea mitocosmosului medieval face din simbol un semn fără semnificaţie, lipsindu-l de referentul său. Dar chiar şi astfel, şi oricît de absurd ar părea, el are totuşi o existenţă culturală, acesta fiind un scandal de neînţeles pentru o gîndire umană care se identifică cu raţiunea galileană. Putem expulza simbolismul sacru, îl putem exila, marginaliza, dar nu putem face în aşa fel încît să nu mai fie al nostru. De aici, necesitatea de a da seama de el, de a-i da un sens deci, într-o măsură cît de mică, de a-l justifica. De aceea Hegel începe prin a face din simbol o figură a conştiinţei, alienată, desigur, dar încă formă a logosului şi, pe scurt, aproximativ acceptabilă pentru raţiune. Hegel epuizează atît de bine stranietatea raţională a simbolismului religios, încît nu mai rămîne aproape nimic din el ; dar aceasta cu preţul dispariţiei realului însuşi. Feuerbach încearcă să redea acestei dialectici a conştiinţei alienate întreaga ei realitate, alienare ea însăşi plină de înţelepciune, cu condiţia ca filosofia să fie în stare să o interpreteze. Dar mecanismul producţiei fantasmatice rămîne interior conştiinţei înseşi deci, în fond, hegelian. Marx înţelege bine pericolul unei astfel de hermeneutici : nu poţi elibera omenirea de iluzia religioasă punînd germenele acestei iluzii în interiorul conştiinţei umane. E perfect adevărat că efectul religios se produce în conştiinţă ; totuşi, cauza lui rezidă în altceva, în condiţiile materiale ale producţiei economice, astfel încît, în esenţa ei, raţiunea se poate considera la adăpost de nebunia religioasă. Dar, după cum am arătat, ipoteza aceasta transformă conştiinţa într-un simplu produs, într-un epifenomen a cărui falsitate este genetic determinată şi a cărui raţionalitae – un miracol puţin probabil. Prin urmare, iată-ne puşi în faţa aceleiaşi dificultăţi : cum putem justifica irecuzabilele urme de delir religios din conştiinţa culturală a umanităţii, de vreme ce este exclusă provenienţa lor, atît dintr-o sferă a divinului – care nu există – cît şi dintr-o gîndire umană – care este în mod esenţial raţiune ? Rămîne soluţia freudiană : situarea stranietăţii în intimitate, instalarea a ceea ce este exterior omului înlăuntrul său, introducerea duşmanului în acest spaţiu lăuntric şi realizarea, în sfîrşit, a acestei conştiinţe alienate care este cu adevărat inconştientă, dar de o inconştienţă dotată cu o formidabilă putere de „muncă", capabilă de a împlini misterioasa alchimie ce dă viaţă şi existenţă închipuirilor noastre şi poartă înspre ivirea miilor de înlănţuiri de forme ale sacrului, în afara nedesluşitului propriu sumbrului infern al sufletului. Pentru că, la urma urmelor, trebuie să existe acest laborator de delire din care să ţîşnească lungile fantome ale istoriei umane. Trebuie să existe ceva în noi, ceva care să nu fie propriu-zis noi înşine, trebuie să fim chinuiţi de acest indescifrabil regizor, autor şi machior al dramelor noastre intime, vrăjitor neobosit ale cărui farmece înlănţuie oamenii încă din cele mai îndepărtate timpuri. Or, iată că, în sfîrşit, bîrlogul lui este descoperit o dată pentru totdeauna, puterea seducţiilor sale este sfărîmată ; chipul monstrului este dezvăluit, el nu se mai poate ascunde sub masca lui Dumnezeu. Freud, oracolul modern, dezvăluie tuturor Oedipilor din noi crima înfăptuită odinioară şi reiterată de fiecare dintre noi. Acesta este păcatul nostru originar ; odată cu acest incredibil eveniment începe istoria umană, într-atît de adevărat e că istoria este, profund şi inevitabil, evenimenţială.

Această explicaţie nu aparţine aceluiaşi ordin cu precedenta. Nu mai este vorba despre o proiecţie oarecum structurală, ci de un act deja împlinit ; prin urmare, el nu poate să nu aibă loc ; deci, deşi refulat – ca fiind de nemărturisit – nu poate să nu „revină" şi să nu se repete, obsesiv, de-a lungul epocilor, pînă-n

ziua în care omenirea va atinge în sfîrşit vîrsta maturităţii şi se va putea elibera de el graţie luminii psihanalitice. Din această perspectivă, „religia va fi nevroza obsesională universală a umanităţii ; ea derivă, ca şi cea a copilului, din complexul lui Oedip, din raporturile copilului cu tatăl. Conform acestor concepţii, putem să prevedem că abandonarea religiei se va înfăptui cu inexorabila fatalitate a unui proces de creştere ; iar în clipa actuală ne aflăm exact în această fază a evoluţiei."[104]

Nu este necesar să expunem în amănunt descoperirea freudiană, pe care el o formulează deja în scrierea din 1912, *Totem şi tabu* şi o reia de-a lungul întregii vieţi, pînă la ultima sa lucrare, cea din 1939, *Moise şi monoteismul* ; în acest din urmă caz Freud nu-şi mai aplică metoda la aşa-numitele religii „primitive", ci la două forme religioase elaborate : iudaismul şi creştinismul. Teza freudiană este binecunoscută ; ne vom limita deci la a-i schiţa liniile directoare.

Teoria freudiană asupra originii religiei constituie dimensiunea culturală şi colectivă a descoperirii complexului lui Oedip ; ea nu i se adaugă din exterior acestuia din urmă, ci îi este o componentă esenţială şi indisociabilă. „Oedip" este un „complex", adică un ansamblu de elemente psihice organic structurate în jurul fenomenului central al sexualităţii infantile : iubirea fiului (şi a fiicei[105]) pentru mamă determină copilul să vadă în tată un rival în acelaşi timp admirat şi urît, ce ocupă un loc pe care copilul l-ar dori pentru sine. „Hoarda primitivă", concept preluat din teoria lui Darwin, corespunde, la Freud, celulei familiale : este vorba despre o stare ce caracterizează în mod universal o omenire organizată în grupuri mici, dominate de un „mascul viguros". El este cel care posedă toate femeile, situaţia fiilor fiind extrem de penibilă : dacă îi trezesc gelozia, erijîndu-se în rivali sexuali, ei sînt vînaţi, masacraţi sau castraţi. Atunci fraţii se unesc, omoară tatăl şi îl mănîncă. Trei lucruri decurg din acest omor originar. În primul rînd, unindu-se, fraţii realizează un adevărat contract social, deci pun bazele instituţiei sociale şi legilor organice ; pe de altă parte, instituie morala, căci existenţa colectivă se opune satisfacerii dorinţelor lor ; în sfîrşit, remuşcările şi sentimentele de culpabilitate ce decurg din înfăptuirea paricidului se interiorizează, generînd religia : „de acum înainte, scrie P. Ricoeur, religia va putea fi definită drept continuare a încercărilor de a rezolva problema afectivă declanşată de crimă şi culpabilitate şi de a obţine reconcilierea cu tatăl ofensat"[106]. Freud s-a ocupat în mod special de două dintre aceste încercări : totemismul şi monoteismul iudeo-creştin. Totemismul se explică prin substituirea tatălui ucis cu un animal tabu cu care ne putem identifica, animal care

104. *L'avenir d'une illusion*, p. 61. Vom compara cu citatul (n. 96) din *Malaise dans la civilisation*, p. 17, care spune exact contrariul. Raportul dintre nevroza obsesională şi compulsiunea ei de repetiţie, precum şi raportul religiei cu ritualismul sau repetitiv este foarte vechi la Freud ; îl aflăm încă din 1907, în primul text consacrat de psihanalist analogiei nevroză-religie, *Actes obsédants et exercices religieux*, publicat în *L'avenir d'une illusion*, pp. 81-94. „În virtutea acestor concordanţe şi repetiţii am putea risca să concepem nevroza obsesională ca fiind corespondentul patologic al formării religiilor şi să calificăm nevroza drept religiozitate individuală, iar religia drept nevroză obsesională universală." (pp. 93-94)

105. Dată fiind bi-sexualitatea constituţională a nou-născutului, după stadiul de auto-erotism „primul obiect al iubirii este, pentru ambele sexe, mama." (*Ma vie et la psychanalise*, Idées, Gallimard, 1972, p. 54).

106. *De l'interpretation*, p. 237.

este mîncat într-o cină ritualică. Cu timpul, după o perioadă de latenţă[107], amintirea paricidului devine din ce în ce mai clară, mai conştientă, şi se trece de la zeul animal la zeul uman, iar apoi la monoteism – care este „religia tatălui primitiv căruia i se adaugă speranţa unei recompense, a unei distincţii şi, în sfîrşit, a unei stăpîniri a lumii."[108] Dar amintirea închistată se cere uneori reiterată în mod real pentru a-şi reactiva puterea repetitivă. „Uciderea lui Moise (presupusă de Freud) constituie exact o repetiţie de acest gen ; la fel, mai tîrziu, moartea lui Christ(...) S-ar părea că fără aceste fapte ucigaşe n-ar fi fost posibilă geneza monoteismului..."[109] Totuşi, o dată cu moartea lui Christ intervine un element nou. Sfîntul Pavel, cel care a întemeiat creştinismul, în opinia lui Freud, substituie uciderii tatălui – uciderea fiului. Fiul ţinînd locul tuturor fraţilor ucigaşi, crima e expiată, culpabilitatea este înlăturată prin Înviere. Religia devine în sfîrşit universală. În felul acesta, creştinismul, care „nu atingea nivelul de spiritualitate al iudaismului" (întrucît recade într-un fel de magie), marchează totuşi „un progres în istoria religiilor, cel puţin în ceea ce priveşte întoarcerea refulatului."[110] După cum se observă, compulsiunea repetiţiei, caracteristică nevrozei obsesionale, nu exclude anumite schimbări ; de aceea există, în ciuda tuturor, o istorie a religiilor, ce ţine de trei cauze : întîrzierea în întoarcerea a ceea ce este refulat, slăbirea lui – fapt ce necesită o reactivare şi, în sfîrşit, conştiinţa din ce în ce mai explicită (relativ) a tuturor acestor făptuiri. Din acest punct de vedere, moartea lui Christ şi cina euharistică fac manifest adevărul interpretării freudiene[111]. Tema „întoarcerii culturale a ceea ce este refulat" nu este deloc o remarcă minoră sub pana lui Freud. Din contră, sîntem frapaţi de importanţa ei crescîndă, pe măsură ce Freud avansează în redactarea studiului său *Moise şi monoteismul*. Partea a doua a lucrării, care o repetă în chip ciudat pe cea dintîi, este în întregime consacrată acestei teme, ca şi cum Freud şi-ar da din ce în ce mai bine seama că e în joc motorul esenţial al istoriei religiilor sau, după cum spune el în repetate rînduri, „evoluţia religioasă"[112] ale cărei mari etape, din ce în ce mai puţin „deghizate", încearcă să le determine. După Freud, acestea ar fi : mai întîi stadiul totemismului, apoi cultul matriarhal, apariţia eroului uman divinizat, mai apoi a zeului stăpîn al altor zei (henoteism) şi, în cele din urmă, după nenumărate ezitări, „ajungem pînă la a revela acest Dumnezeu unic, îi atribuim atotputernicia, El nesuportînd în vecinătatea sa nici o altă divinitate. Doar atunci se restabileşte măreţia tatălui hoardei primitive, neliniştile suscitate de el putînd fi acum repetate. Această reluare a contactului cu lucrul de care oamenii au fost atîta vreme lipsiţi, cu ceva înspre care aspiraseră într-atît, a avut un efect zdrobitor...", de unde iubirea poporului evreu pentru Dumnezeul Muntelui Sinai[113]. Dar amintirea fiilor vinovaţi trebuia, la rîndul ei, să „revină" ; şi va reveni sub chipul Fiului Tatălui, Cel ce se oferă ca victimă mîntuitoare, şi în felul acesta fantasma religioasă devine cel mai uşor de

107. *Moïse et le monothéisme*, p. 116. Motivul este acela că refulatul nu revine imediat.
108. *Ibidem*, p. 116.
109. *Ibidem*, p. 137.
110. *Ibidem*, p. 120.
111. *Ibidem*, p. 114.
112. *Ibidem*, p. 177 sq.
113. *Ibidem*, pp. 178-179.

citit dintre toate. Neîndoielnic, „oamenii au ştiut dintotdeauna că într-o zi au avut şi au ucis un tată primitiv”[114], dar numai o dată cu creştinismul au început să o recunoască ; de aici, ostilitatea creştinilor faţă de evrei : „Ei nu admit că l-ar fi ucis pe Dumnezeu, în vreme ce noi o mărturisim şi am fost astfel spălaţi de sîngele acestei crime.”[115] Trebuie deci să fie clar că istoria religiilor constituie un fel de *imensă psihanaliză colectivă* a umanităţii religioase, dar o psihanaliză incompletă, ce se cere deci completată prin analiza freudiană, singura care ne pune cu adevărat în faţă adevărul inconştientului : uciderea tatălui. Din acest punct de vedere, psihanaliza, luînd locul religiei, face şi altceva decît o distruge : ea nu este numai iconoclastă. Psihanaliza conduce adevărul religiei la termenul său ultim ; mai mult : ea *este* adevărul religiei, conferă transparenţa realităţii şi a raţiunii celor ce se exprimau în chip iluzoriu prin religie, de-atîta vreme şi trecînd prin atîtea chinuri. În acest sens, Freud poate declara : „şi noi credem că soluţia propusă de credincioşi este *adevărată*, dar *istoric* adevărată, nu *material*.”[116] Altfel spus, în lipsa rectificării psihanalitice, credinţa în „Dumnezeul unic şi atotputernic” trebuie numită „nebunie”[117]. Totuşi, dacă dorim să apreciem filosofic această rectificare şi să înţelegem freudismul în esenţa lui reală, ca fiind în fapt o contra-religie, trebuie să analizăm mai întîi ceea ce am putea numi „condiţiile topologice” ale structurii religioase în general sau, dacă preferaţi, ale simbolismului sacru ; pentru că ele sînt cele care-şi impun propriile legi rectificării psihanalitice.

Secţiunea 4 : Condiţionarea topologică a criticii freudiene

Este interesant de observat ce rol important joacă în psihanaliza freudiană noţiunea de *zonă*, de *loc* deci. Nu numai că Freud numeşte «topică» (*topos*=loc) concepţia sa despre aparatul psihic, dar numeşte şi „deplasări” schimbările de valoare pe care travaliul visului, sub acţiunea cenzurii, le introduce în importanţa relativă a elementelor reprezentărilor noastre onirice : „accentul este transferat de la elementele semnificative la elementele indiferente : în felul acesta, ceea ce în vis ocupă primul loc, nu juca decît un rol secundar în gîndurile visului şi, invers, gîndurile visului nu se exprimă decît întîmplător şi în mod obscur...”[118] Noi înşine am înţeles psihanaliza ca fiind ceea ce dorea „să ia locul” religiei. Totul se întîmplă ca şi cum conceptul care funcţionează în principal în psihanaliză ar fi acela de „inversiune topologică”, la fel cum în critica marxistă funcţionează în mod esenţial conceptul de reflex. Psihanaliza îşi propune să realizeze în toate domeniile o inversare sau, mai precis, o inversiune simetrică, astfel încît ceea ce este jos să ajungă sus, iar ceea ce este sus, să fie jos. Neîndoielnic, acest concept se întîlneşte şi în cadrul marxismului, şi chiar al hegelianismului ; de altminteri, este implicat în concepţia oricărei filosofii ce se prezintă ca redresare (într-un fel ori altul) a unei conştiinţe pe dos. În freudism

114. *Ibidem*, p. 136.
115. *Ibidem*, p. 183.
116. *Ibidem*, p. 173.
117. *Ibidem*, p. 174.
118. *Nouvelles conférences...*, p. 30 ; de asemenea, *Introduction à la psychanalyse*, pp. 191-193.

însă, funcţionează într-o manieră mai „literală”, şi tocmai de aceea freudismul este cel care operează cea mai radicală răsturnare a simbolismului sacru. Cum deja am evidenţiat în numeroase locuri, partea esenţială a simbolismului sacru este legată de schema verticală de jos în sus, adică schema transcendenţei şi imanenţei. Orice simbol veritabil este, prin el însuşi, semn al unei transcendenţe prin mijlocirea imanenţei ; de aceea, simbolul sacru este adevăratul simbol, întrucît aici vizarea transcendenţei este explicit pusă, fapt care-l distinge de simbolul profan, literar, de exemplu. Întregul simbolism autentic se poate referi la prima învăţătură a *Tablei de smarald*, care declară : „Este Adevărat şi fără de minciună, Sigur şi extrem de adevărat că : ceea ce este cel mai jos este asemenea cu Ceea Ce este cel mai Sus şi Ceea Ce este cel mai sus este asemenea cu ceea ce este cel mai jos, pentru a purta astfel întru deplină realizare minunile Lucrului Unu.”[119] Apropierea între psihanaliză şi alchimie dovedeşte oare caracterul „ezoteric” al celei dintîi ? Căci aşa s-a pretins[120]. Dar afirmaţia este de nesusţinut. În primul rînd, Freud însuşi, ateu şi scientist, ar fi respins cu oroare această teză. Pe de altă parte, simplele asemănări exterioare nu autorizează astfel de asimilări, decît dacă se ignoră (mai mult sau mai puţin voit) natura veritabilă a psihanalizei şi alchimiei.

Dar să revenim la text. El spune : „Ceea Ce este cel mai Sus” şi „ceea ce este cel mai jos”. Prin urmare, nu este negată existenţa unui pol superior şi a unui pol inferior, ci dimpotrivă – este chiar afirmată. De fapt, este exact precizarea unui comentator de demult : dacă *Tabla*, ne spune el, vorbeşte despre sus şi jos, aceasta se întîmplă „întrucît Piatra (Filosofală) este împărţită de către Maestru în două părţi principale : anume, în partea superioară care urcă spre înalt şi partea inferioară, ce rămîne fixă şi clară, jos.”[121] Cele spuse aici despre Piatra Filosofală sînt valabile şi pentru simbolul sacru cu care, în cele din urmă, se identifică Piatra ; căci, după cum am văzut, simbolul este un transmutator semantic[122]. Acesta este motivul pentru care *Tabla de smarald* porneşte de la „ceea ce este

119. Traducem textul latin aşa cum îl aflăm, de exemplu, pe o gravură de M. Merian, dedesubtul unei reprezentări a cosmosului alchimic, ce constituie prefaţa la a treia parte a tratatului lui Johann Daniel Mylius : *Tractatus secundi seu basilicae chymicae* (Francfort, 1620). Această gravură şi textul din *Smaragdina Hermetis Tabula* sînt reproduse în *L'alchimie – Science et Sagesse*, a lui Titus Burckhardt, ed. Planète, p. 100. Precizăm că este vorba despre o traducere infidelă şi contestată de autorul lucrării *Alchemie – Sinn und Weltbild*, Walter-Verlag Olten und Freiburg-im-Breisgau, 1960. O traducere autorizată de autor a apărut la Bâlle, în 1974, la Editura Basiliensis, sub titlul *Alchimie. Sa signification-Son image du monde* (Dervy). Textul latin este următorul : „*Verum, sine mendacio, Certum et verissimum : Quod est inferius, est sicut quod est Superius, et quod est Superius, est sicut quod est inferius ad perpetranda miracula Rei Unius.*” Acest text este uşor diferit de textul arab, care apare pentru prima dată într-o lucrare a lui Jâbîr ibn Hayyân (secolul VIII) ; Burckhardt, *Alchemie...*, p. 219, consideră drept neîndoielnică originea sa hermetică, deci pre-islamică. În Occident, textul latin al scrierii *Smaragdina Tabula* este cunoscut începînd cu secolul XIII.
120. Aceasta este şi opinia lui Robert Amadou, „Cahier de l'Homme d'Esprit”, nr.3, 1973, p. 99.
121. Hortulain, *Explication de la Table d'émeraude*, „Bibliotheca Esoterica”, facsimil, Ed. Jobert, Paris, 1975, p. 4.
122. Acesta este sensul şi concluzia cărţii noastre : *Le mystère du signe*.

jos" spre a atinge „ceea ce este sus" ; drumul acesta este însăşi calea cunoaşterii simbolice care merge de la reflex la Model, coborînd apoi de la polul superior la polul inferior „pentru a purta astfel întru deplină realizare minunile Lucrului Unu", rostire ce desemnează procesul de realizare spirituală, întrucît doar prin grația sau „virtutea Prea-Înaltului" embrionul divin este plămădit în sînul virginal al naturii umane. Altfel spus, prima parte a conceptului interesează cunoaşterea, iar cea de-a doua – ființa şi realizarea ei, miracolul sau minunea uniunii creaturii cu Increatul, fapt indicat de absența virgulei în fața sintagmei : „pentru a purta întru deplină realizare minunile Lucrului Unu" (*ad perpetranda miracula Rei Unius*) ; astfel, numai cea de-a doua analogie, cea care merge de la superior la inferior, întemeiază în chip direct realizarea miraculoasă a uniunii îndumnezeitoare. Sîntem deci în prezența principiului analogiei inverse[123]. Oricum l-am interpreta, acest principiu exprimă o asemănare (sau chiar o identitate, după unele păreri) dincolo de diferențe, presupunînd, prin urmare, o diversitate de regiuni calitativ distincte ale spațiului. El constată această diferență şi nu-şi propune deloc să răstoarne respectivele poziții proclamînd că ceea ce este jos *ar trebui* să fie sus, şi invers ; sau, mai radical încă, cum că ce este jos este sus şi ce este sus, este jos. Chiar cînd se pune problema de a opera o adevărată răsturnare, cînd, de exemplu, Christ spune : „cei din urmă vor fi cei dintîi, şi cei dintîi vor fi cei din urmă" (*Mt.*, XX, 16), este clar că Înțelepciunea Eternă nu doreşte deloc să nege existența unei ierarhii spirituale, ci să îi mute pe aceia ce ocupă diverse grade în cadrul acesteia. În plus, folosirea viitorului arată că răsturnarea ierarhică se petrece în funcție de o distincției între lumea de aici şi lumea de dincolo, singura care dă întreg sensul acestui principiu[124]. După cum observă, simbolistica tradițională se clădeşte pe concepția unui „spațiu calificat"[125], considerat ca dat prim ce se impune intuitiv spiritului uman (nu poate fi redus prin nici o explicație genetică) şi care subîntinde toate reprezentările simbolice[126]. În regiunile calitative ale spațiului simbolic sînt situate realități a căror demnitate ontologică corespunde sau nu corespunde regiunilor pe care le ocupă, în funcție de felul în care abordăm lucrurile : din perspectiva lui de dincolo ori din cea a lumii de aici, ceea ce înseamnă că topologia simbolică se distinge de realitățile ce o locuiesc, ea neschimbîndu-se odată cu acestea. La urma urmelor, ea este cea care simbolizează sau semnalează ordinea ontologică a lucrurilor : ceea ce este situat în înalt, în principiu, este ceea

123. René Guénon, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, „Traditions", Gallimard, p. 319.

124. Ceea ce corespunde distincției operate de Shankara între *pâramârthika* (punctul de vedere al realității absolute) şi *vyavahârika* (punctul de vedere al realității relative).

125. René Guénon, *Le règne de la quantité et les signes des temps*, „Traditions", Gallimard, pp. 36-41.

126. Confirmare indirectă : cînd o perspectivă sacră înțelege să depăşească ordinea simbolică, dar are încă nevoie de un simbol ultim pentru a desemna această depăşire – care este, de asemenea, şi depăşire a naturii – ea foloseşte imaginea de „spațiu non-calificat", de spațiu-eter (*akasha*), reprezentînd, prin aceasta, Absolutul : „Aici, prin spațiu trebuie înțeles nu spațiul calificat în care ne orientăm (*dish*), ci un mediu primordial ne-alcătuit (*asamkrita*), în acelaşi timp spațiu şi eter, anterior imaginilor şi culorilor, un fel de dat prim cvasi-absolut. " (Guy Bugault, *Le notion de «prajña» ou de sapience selon les perspectives du «Mahâyâna»*, E. de Boccard, p. 138).

ce este cu adevărat superior. Dacă aceste distincții topologice devin confuze, ființa umană nu mai dispune de nici un semn distinctiv ce i-ar permite să se recunoască pe sine.

Totuşi, tocmai asta doreşte să realizeze psihanaliza freudiană sau, cel puțin, asta ar fi voit să facă dacă nu s-ar fi împiedicat de natura lucrurilor – care nu-şi poate pierde niciodată toate drepturile. De aceea demersul psihanalitic este contradictoriu. Psihanaliza ține un discurs imposibil : pe de o parte, neagă că ar exista un „sus" şi un „jos" în sine, arătînd că, în fapt, „sus" se reduce pur şi simplu la „jos", făcînd, adică, din supra-eu şi din „idealul eului" proiecții, sublimări a ceea ce este mai josnic în om. Dorințele de incest, de crimă şi de canibalism[127] pe care Oedipul prezent în fiecare dintre noi încearcă să şi le împlinească se află la originea nevrozei religioase. Dar, pe de altă parte, ea postulează existența unui „sus" şi a unui „jos" tocmai în măsura în care vorbeşte despre sublimare, despre supra-eu, despre idealul eului, despre proiecție, căci altfel nu vedem cum ar mai putea fi cu putință aceste procese. Iată, alături de multe altele, un text extrem de semnificativ în acest sens, în care regăsim toți termenii pe care am dorit să-i punem în evidență pînă acum : „Alte pulsiuni instinctive vor avea ca obiect modificarea, prin deplasare, a condițiilor necesare satisfacerii lor şi orientarea acestora pe alte căi, ceea ce, în majoritatea cazurilor, corespunde binecunoscutului mecanism al *sublimării* (pulsiunilor celor din zona inferioară) ; în alte situații însă, se separă de acesta. Sublimarea instinctelor constituie una dintre cele mai frapante trăsături ale dezvoltării culturale ; ea este cea care permite activităților psihice elevate, ştiințifice, artistice sau ideologice, să joace un rol atît de important în viața ființelor civilizate. La prima vedere, am fi tentați să vedem aici însuşi destinul pe care civilizația l-a impus instinctelor. *Mai bine ar fi însă să reflectăm îndelung asupra acestei probleme.*"[128] Într-un anumit sens, toate dificultățile psihanalizei pot fi reduse la această contradicție funciară : pe de o parte, ea îşi propune să ne dezvăluie însăşi geneza topologiei simbolice şi a organizării sale regionale, ceea ce presupune că aceste regiuni pot fi generate iar spațiul pe care-l împart este, înaintea desfăşurării oricărei organizări regionale, riguros neutru. Pe de altă parte, însăşi posibilitatea acestei desfăşurări înlăuntrul căreia se organizează spațiul fantasmagoric al culturii şi al nevrozei religioase presupune ca pulsiunea „să recunoască" sau să nu ştie dinainte că nu putem depăşi, surmonta, sublima (în limba engleză, s-a propus traducerea hegelianului *aufheben* prin *to sublime*) decît „prin ceea ce este sus". Geneza reductivă ce pretinde a reduce Cerul divin la josnicele sale rădăcini terestre afirmă că nu există „sus" ; dar fără un „dincolo" preexistent care să-i întemeieze posibilitatea, n-ar exista nici „sublimare", răspunde justa rațiune. În felul acesta, nici o geneză nu va putea da vreodată seama de sensul sublimării, adică de caracterul „elevat", cum ne-o spune Freud cu naivitate, al scopului

127. „Aceste dorințe instinctive sînt cele de incest, de canibalism şi crimă", *L'avenir d'une illusion*, p. 16. Acestea sînt dorințele ce încearcă să-şi afle împlinirea în uciderea originară a tatălui, urmată de mîncarea lui de către frații din hoardă. S-a remarcat deja extraordinara concordanță (dar şi întreaga distanță) dintre acest text şi cel al lui Platon din *Republica* (IX, 571 d) : în somn, sufletul tiranic „nu ezită să se gîndească să-şi violeze mama ori pe oricine altcineva, orice ar fi el, om, zeu sau animal ; nu există vreo crimă cu care să nu se murdărească, nici vreo hrană de la care să se abțină." (trad. Chambry, „Belles Lettres").

128. *Malaise dans la civilisation*, p. 47 (ultimele sublinieri ne aparțin).

non-sexual înspre care ea deviază întreaga energie sexuală, sau cel puţin o parte a sa. Sigur că, şi noi nu vom nega, este absolut evident că energia erosului este necesară împlinirii celor mai dificile şi mai nobile dintre sarcini. Platon n-a contenit să o spună ; tot aceasta este şi semnificaţia „ascensiunii lui *Kundalinî*”[129] şi a devenirii spirituale în *tantra-yoga*. Este însă evident că, dacă această energie poate fi investită şi în altceva decît în satisfacţiile sexuale, faptul se datorează tocmai naturii sale non-sexuale, domeniul sexual neconstituind pentru ea decît o posibilă investiţie ; în ultimă analiză, natura sa nu este în nici un fel determinată : este energia ca atare[130]. De aceea poate dobîndi o structură ontologică ierarhică ce distribuie diverse grade diferitelor sale investiri, determinîndu-le şi conferindu-le astfel sens : căci e nevoie de scară pentru a urca. Cît despre Freud, el dorea cu adevărat să alcătuiască o teorie conform căreia energia sexuală să genereze treptele scării pe care cu greu o urcă, conform diverselor tipuri de investiţii. Dar o astfel de teorie este absolut imposibilă. Căci niciodată nu vom putea surprinde în simpla dorinţă principiul limitării ei, raţiunea depăşirii şi a „auto-transcendenţei” sale, întrucît dorinţa nu este dorinţă decît în măsura în care ignoră această limitare : „În asta, ne spune Freud însuşi, nu aflăm nimic ce ar putea fi comparat cu negaţia”[131] – numai dacă vedem în dorinţă „conştiinţa existenţială” a separativităţii noastre creaturale, de a considera, prin urmare, dorinţa drept răspunsul creaturii la limitarea sa ontologică[132]. Iată-ne din nou trimişi la preexistenţa unei ontologii scalare, a unei ordini ierarhice a gradelor de a fi şi, în consecinţă, la datul prim şi fondator al separării unui pol inferior de unul superior. Puţin mai înainte, Freud ne avertiza că, dacă „vom reflecta mai îndelung asupra acestei probleme”, ne vom da seama că poate puterea constrîngătoare a instituţiilor nu este cea pe care o credeam a fi, şi că în realitate ea este cea a *erosului* deturnat. Dacă vom reflecta însă şi *mai îndelung*, vom descoperi în spatele forţei *erosului* ordinea imuabilă a naturii lucrurilor.

Secţiunea 5 : Contra-religia freudiană

Din situaţia contradictorie a psihanalizei rezultă că ea nu poate reuşi în nici un caz să reducă superiorul la inferior, într-un fel de orizontalism universal. Operaţia reductivă, orizontalizarea, va fi opera structuralismului, cel care va aduce întreg aparatul semiotic la pozitivitatea semnificanţilor. Fapt dovedit de a treia şi ultima fază a criticii semnului simbolic. Neputînd aboli distincţia dintre superior şi inferior, psihanalizei nu-i va rămîne decît să inverseze sensul relaţiei lor semantice. Aceasta era concluzia la care doream să ajungem ; aceasta este semnificaţia sa. Ca semne ale transcendentului, simbolurile sacre sînt întotdeauna realităţi naturale de un ordin „inferior” ce desemnează realităţi invizibile de ordin „superior”. Inversiunea freudiană constă în a dezvălui că simbolurile sînt de fapt realităţi superioare considerate în mod fals drept invizibile, în timp ce realităţile „inferioare” cu adevărat invizibile sînt referentul înspre care ţintesc cele dintîi. Într-un pasaj din *Eul şi sinele*, Freud observă : „Psihanalizei i s-a

129. R. Guénon, „Kundalinî-yoga”, în *Etudes sur l'hindouisme*, pp. 27-41.
130. În perspectivă metafizică, energia cosmică este urma Infinitudinii divine.
131. *Nouvelles conférences...*, p. 100.
132. „Infinită înlăuntrul tău e doar dorinţa”, îi spunea Christ Sfintei Catherina de Sienna.

reproşat în numeroase rînduri că nu se interesează de ceea ce este elevat, moral, supra-personal în om. (...) Acum, cînd am abordat analiza eului, tuturor celor care, zguduiţi în conştiinţa lor morală, ne-au spus cu reproş că totuşi trebuie să existe în om o esenţă superioară, le putem răspunde : desigur, o astfel de esenţă superioară există, ea nefiind altceva decît idealul eului sau supra-eul, reprezentarea raporturilor noastre cu părinţii. Copii fiind, am cunoscut aceste fiinţe superioare, părinţii noştri, le-am admirat, ne-am temut de ei şi mai tîrziu ni i-am asimilat.

Idealul eului este aşadar moştenitorul complexului Oedip şi prin urmare, „expresie a celor mai puternice tendinţe, a celor mai importante destine libidinale ale sinelui (...), supra-eul se opune (eului) ca avocat al lumii interioare, al sinelui.”[133] Cum uşor se observă, termeni ca „reprezentanţă”, „mandatar”, „expresie” desemnează realităţi superioare, simboluri ale realităţilor inferioare de natură biologică (incest, canibalism, crimă) : „Ceea ce se găsea în structurile cele mai profunde ale vieţii psihice devine, prin formarea idealului eului, ceea ce este mai elevat în sufletul uman, în sensul valorilor noastre.” Constituind cu adevărat „esenţa superioară a omului”, idealul eului „conţine germenele din care s-au ivit toate religiile.”[134]

Iată-ne revenind la schema cvasi-feuerbachiană pe care, de altminteri, am şi anunţat-o, spunînd că ea este cea care a definit o dată pentru totdeauna cîmpul hermeneuticii demistificatoare. E vorba însă de un Feuerbach desăvîrşit, care a substituit iluziilor conştiinţei lucrarea economică a inconştientului. „Găselniţa” feuerbachiană este „genială” dar, într-o anumită manieră, puţin eficientă – în măsura în care conştiinţa se lasă greu iluzionată în chiar actul ei de conştiinţă. De unde necesitatea, bine sesizată de Marx, de a fi mînuită din exterior. Aici însă, după cum am spus deja, exteriorul este în interior, mînuirea este în noi, fără ca noi înşine să ne dăm vreodată seama. Fiecare aparat psihic îşi poartă în sine Cerul şi Infernul : orice fantasmagorie religioasă este închisă în monada psihică a oricărui individ şi ceea ce luăm drept razele Soarelui divin nu sînt decît reflexele înşelătoare ale infernalelor tulburări ale sinelui. Ar fi fost şi mai dificil să ne lăsăm convinşi de existenţa unei astfel de transcendenţe infernale dacă, printr-o găselniţă nu mai puţin genială şi printr-un fel de transpunere psihică a universului spiritual al lui Leibniz, Freud n-ar fi stabilit în acelaşi timp un paralelism riguros, ba mai mult, o adevărată identitate între ontogeneza supra-eului individual şi filogeneza supra-eului colectiv, *Kultur-Ueberich*, astfel încît monada freudiană participă, în propria sa nevroză, la nevroza universală a speciei : „cele două mecanisme, cel al dezvoltării culturale a maselor şi cel al dezvoltării proprii individului sînt unite în chip regulat şi intim.”[135] De aici re-

133. *Essais de psychanalyse*, P. B.P. , 1981, pp. 248-249.
134. *Ibidem*, p. 249.
135. *Malaise dans la civilisation*, p. 105. Din vocabularul teoriilor evoluţioniste Freud
însuşi a împrumutat în nenumărate rînduri termenii de ontogeneză şi filogeneză (sau ontoge-
nie şi filogenie). De multă vreme, naturaliştii au fost frapaţi de asemănarea dintre fazele
embrionare ale unei fiinţe vii şi caracterele anatomice ale unei specii ori alta ; s-a propus să
se considere acest fapt drept dovadă că individul, în dezvoltarea sa embriogenică (ontoge-
neză) reface diversele faze evolutive ale descendenţei (*phylum*) căreia îi aparţine : „După
cum a spus-o Haeckel într-o frază lapidară (1866) : ontogenia este o scurtă recapitulare a
filogeniei. Sau, cu alte cuvinte, filogenia este cea care determină ontogenia.” (L. Cuênot, *La
genèse des espèces animales*, Felix Alcan, 1921, p. 376).

zultă o integrală închidere a nevrozei religioase individuale în nevroza religioasă a întregii istorii umane și, reciproc, o cuprindere a întregii culturi în fiecare monadă psihică.

În consecință, psihanaliza freudiană ajunge la o veritabilă reunificare a celor trei elemente separate odinioară de raționalismul kantian : subiectul, natura și cultura, dacă admitem că sinele constituie natura dinlăuntrul nostru. Și hegelianismul își propune, desigur, o astfel de reunificare. Cu toate acestea, am văzut că el o situează la *capătul* istoriei Spiritului ce accede la cunoașterea deplină de sine grație filosofiei (hegeliene) ; dar mai curînd decît un capăt cu adevărat atins (numai în cazul în care reducem totul la discursul hegelian), aflăm aici un program teoretic. În timp ce Freud atribuie una și aceeași *origine* atît subiectului uman cît și culturii, origine situată într-un trecut în chip necesar imemorial și, tocmai de aceea, în mod necesar repetitiv și obsesional, aici reconcilierea este la fel de bine împlinită cum a fost întotdeauna, dificultatea ținînd nu atît de reuniune, cît de separare. Or, punînd la originea istoriei un germene comun subiectului și culturii, Freud face din dezvoltarea și elaborarea lor *nu atît o comuniune gîndită, cît o comuniune trăită*, întrucît istoria constituie realitatea a ceea ce trăim. De aici decurge marea superioritate a lui Freud asupra lui Hegel, în ceea ce privește eficiența : comuniunea Supra-eului cultural (a „Culturii - de - deasupra-eului") și a Supra-eului individual este, desigur, o realitate universală, dar e un „universal concret", întrucît este trăit de fiecare individ, întrucît această comuniune este constitutivă substanței fiecărui suflet. Fiecare dintre noi poartă în sine întreaga formă a istoriei umane care se reface, în mod constant, în fiecare individ. Transcendența sacrului și teribila-i amenințare ce apăsa rațiunea sînt, în sfîrșit, înlăturate : Dumnezeu este pentru vecie prizonier în cușca cu monștri a fantasmelor nevrotice. Asemenea lumii fizice a lui Galilei, lumea psihică a lui Freud nu are nici un „dincolo". Dar – și aceasta e o consecință necesară – este și o lume lipsită de speranță. Sîntem în infern pentru că infernul este în noi, pentru că infernul sîntem noi.

Iată cum freudismul se arată drept ceea ce este în fapt, anume o contra-religie – deci tot o religie, dar cea mai rea dintre toate. Denunțînd neobosit iluzia religioasă, făcînd din această denunțare scopul esențial al terapeuticii nevrozelor în măsura în care complexul lui Oedip este conceptul major al psihanalizei, Freud desemnează în același timp adevăratul său Dumnezeu ; iar acest Dumnezeu este sinele.

În ceea ce ne privește, sîntem perfect îndreptățiți nu atît să interpretăm interpretarea freudiană, cît să luăm act în mod cît mai obiectiv de ceea ce efectiv ne sugerează, de ceea ce „sare în ochi", dar de care nu ne dăm întotdeauna seama întrucît sîntem de obicei mai interesați de metoda pusă în joc decît de rezultatul ei, și de asemenea să o *vedem*, în fine, așa cum este ea. Freud pretinde a fi dezvăluit secretul ascuns al imensului edificiu religios. Vrea să ne dezvăluie ce gîndim, ce facem, ce iubim *în mod real* atunci cînd aderăm la un astfel de edificiu. Cît despre noi, nu avem deloc ambiția de a dezvălui ceva ; nu dorim decît să spunem ceea ce Freud însuși a spus, în mod extrem de real, cînd a pornit la „demontarea" edificiului religios. Or, ce spune, ce face efectiv Freud ? Departe de a aboli topologia religioasă, el se situează în interiorul acesteia, mulțumindu-se să o facă să funcționeze invers. Pe de altă parte, toate proprietățile pe care, în numele raționalismului scientist, i le-a refuzat lui Dumnezeu – raționalism ce l-a obligat să-l refuze pe Dumnezeu Însuși[136] – *le-a atribuit sinelui*, fără a încerca nici cea mai vagă conștiință a contradicției : eternitate, indivizibilitate, atotputernicie, inaccesibilitate – iată tot atîtea concepte ce definesc în chip univoc și pe Dumnezeu, și sinele.

Înainte de toate, trebuie să observăm că „ipoteza inconștientului" (ICS, în prima topică) „ne poartă dincolo de experiența imediată", dar este în același timp o ipoteză „întru totul legitimă, întrucît nimic din cele ce-i aparțin nu se abat de la modul nostru obișnuit de a gîndi, considerat ca fiind cel corect"[137] care constă, deci, în a deduce existența unei cauze pornind de la efectele ei. Demn de remarcat este faptul că cele spuse mai sus nu se deosebesc prin nimic de argumentul existenței unui Dumnezeu invizibil prin existența vizibilă a ființelor contingente, argument care pune în joc exact același „mod de gîndire". Pe de altă parte, acest inconștient este dotat cu o veritabilă intemporalitate : „Procesele sistemului ICS sînt «în afara timpului», adică nu sînt ordonate în timp, nu se modifică o dată cu timpul, pe scurt, nu întrețin nici un raport cu timpul. Raportul temporal este isprava sistemului CS."[138] Iată o ființă intemporală, inaccesibilă în ea însăși, imuabilă, care nu cunoaște decît „bunul ei plac" și care este capabilă să își exercite puterea nu numai în propria sferă, unde nu cunoaște „nici negație, nici îndoială, nici grade de certitudine"[139], ci și asupra a tot ceea ce nu este ea însăși, dar care trăiește totuși sub stăpînirea ei. Dacă avem în vedere doar aceste atribute, nu există nici o modalitate de a o deosebi de Dumnezeu. Descrierea celei de-a doua topici confirmă concluzia aceasta. Sigur că sinele nu reprezintă întreg inconștientul, întrucît supra-eul este și el inconștient, la fel și o mare parte a eului. Dar și el este în afara timpului și spațiului : „constatăm că postulatul, scump filosofilor, conform căruia spațiul și timpul sînt forme obligatorii ale actelor noastre psihice, nu-și află loc aici. Pentru că nimic din alcătuirea Sinelui nu corespunde conceptului de timp, neexistînd aici nici un indiciu al scurgerii timpului (...). Dorințele care nu s-au ivit niciodată în afara Sinelui, precum și impresiile ascunse rămase în urma refulării, sînt virtual nepieritoare."[140] În măsura în care se prezintă astfel, Sinele se constituie nu numai în *destin* al fiecărui individ, ci și în destin al întregii omeniri, în întreaga desfășurare a istoriei sale.

În această istorie, rolul păcatului originar este jucat de uciderea tatălui, înțeleasă în același timp drept eșec și realizare a complexului Oedip : fiii pot lua

---

136. Cum deja am semnalat, ateismul freudian este, într-o anumită măsură, extra-psihanalitic și nu poate fi decît astfel : orice negare (și orice afirmare) a lui Dumnezeu este o teză filosofică. Reciproca însă nu este adevărată : psihanaliza nu este „extra-ateistă", de vreme ce ea își propune, din contră, să dea seama de nebunia religioasă. Freud a fost clar asupra acestui punct. Niciodată lipsit de ironie cînd vorbește despre Dumnezeu, el notează : „Cu cîtă invidie îi privim noi, cei cu puțină credință, pe indivizii convinși de existența unei Ființe Supreme ! (...) Să regretăm doar că anumite experiențe de viață, anumite observații ale universului, ne împiedică în chip absolut să admitem ipoteza acestei Ființe Supreme. Ca și cum lumea nu ne-ar oferi destule probleme, iată-ne obligați să cercetăm și cum și-au putut dobîndi credința cei care cred și de unde anume își extrage această credință puterea de a învinge «și știința, și rațiunea»." (*Moïse et le monothéisme*, p. 165).

137. *Métapsychologie*, p. 94 și 97.

138. *Ibidem*, p. 130.

139. *Ibidem*, p. 130.

140. *Nouvelles conférences...*, p. 99.

locul tatălui, după cum ne îmboldeşte „Oedipul" ce sălăşluieşte în fiecare dintre noi, dar ei descoperă în acelaşi timp că nu-i pot juca rolul. La fel, mîncînd din fructul oprit, Adam şi Eva au reuşit să devină „asemenea lui Dumnezeu"[141], dar, în acelaşi timp, ochii lor deschizîndu-se, au înţeles că sînt incapabili să-şi asume funcţia pe care o implica totuşi cunoaşterea binelui şi răului. Cît despre Mîntuitor, cel care vine să aducă mîntuirea, acesta este evident Freud însuşi şi doctrina psihanalitică, doctrină a cărei aplicare terapeutică nu se poate realiza decît prin intermediul „preoţilor" hirotonisiţi cum se cuvine, adică psihanalizaţi cum se cuvine, întrucît numai analizînd a lor *psyché* putem declanşa în ei o adevărată *metanoia*, o conversiune care este în principal o schimbare a conştiinţei, imprimîndu-le astfel un „caracter" de neşters, ei devenind apţi de a acţiona în chip identic asupra altora.

Acestea sînt, pe scurt, principalele elemente „doctrinale" ale religiei freudiene. Bineînţeles, Freud este evident inconştient de natura topologic-religioasă a întregii psihanalize, fiind mult prea convins de caracterul pozitiv şi ştiinţific al demersului său. Ne mai rămîne în continuare să ne întrebăm cu privire la natura „Dumnezeului" freudian şi raportul lui esenţial cu complexul Oedip, ceea ce ne va permite să evidenţiem elementele acestei religii corespunzătoare „căii spirituale".

Cum deja am amintit, natura acestui „Dumnezeu" este putere pură, energie oarbă. „Dumnezeul" freudian nu este nici Realitate, nici Conştiinţă, nici Înţelegere, nici Beatitudine[142]; nu este nici Fiinţă, nici Înţelepciune, nici Iubire, ci doar dinamism indeterminat, violenţă absolută. Cît despre raportul lui esenţial cu complexul lui Oedip – în măsura în care orice parte a sinelui este produsă prin refulare – va trebui să evidenţiem adevărata sa semnificaţie. Ea este simplă şi se întemeiază pe „partea de adevăr" conţinută de concepţia freudiană.

Dacă Freud ajunge să pervertească pînă la rădăcină relaţia dintre credincios şi Dumnezeul lui analizînd principiul lui „Oedip" şi al morţii originare a tatălui, trebuie să recunoaştem că faptul se datorează strînsei legături dintre relaţia religioasă şi relaţia parentală : cea de-a doua este *simbolul trăit* în modul cel mai nemijlocit, cel care mărturiseşte despre raportul ce uneşte creaţiunea de Creatorul său. Simbolurile trăite sau simbolurile formei umane[143] împrumută de la condiţia umană elementele lor semnificante. Prin urmare, prin diversele aspecte ale existenţei sale, omul este purtătorul nemijlocit al sacrului : propria lui viaţă este semnificativă în sensul divinului, fiind totodată trăită ca atare. În consecinţă, a atinge acest semnificant în sine înseamnă a-i sesiza în acelaşi timp semnificaţia ; înseamnă a atinge singurul mod conform căruia această semnificaţie, adică acest adevăr, poate fi vital prezent pentru experienţa umană, fiind singurul mod care vorbeşte sufletului în limba lui cu adevărat maternă. Lucru cu atît mai adevărat în cazul relaţiei parentale, cu cît aceasta interesează însăşi existenţa noastră. La urma urmei, temeiul raportului simbolic ce uneşte filiaţia şi creaţia este faptul de a da existenţă : relaţia temporală de zămislire este imaginea relaţiei ontologice de atribuire de existenţă care susţine permanent în fiinţă existenţa noastră contingentă. Este interesant de remarcat că Freud nu vorbeşte

141. *Facerea*, III, 22.
142. *Sat-Chit-Ananda-Vedantin.*
143. Despre această expresie şi clasificarea simbolurilor, vezi *Le mystère du signe*, cap. VII, art. II, sect. 4.

propriu-zis niciodată despre o astfel de relaţie, deşi ea constituie datul prim şi fundamental al oricărei vieţi : ne descoperim pe noi înşine mai întîi ca *fiinţe născute*, adică fiinţe dependente, fiinţe ce nu-şi au originea în ele însele, ci în exteriorul lor, într-un act care precede propria lor existenţă şi asupra căruia nu au nici o putere : unirea dintre un bărbat şi o femeie. Nu ne îndoim că fiecare dintre noi are în sine această „cunoaştere", fie ea şi în stare „inconştientă". De altfel Freud însuşi face aluzie la ea, atunci cînd afirmă : „maternitatea este revelată prin simţuri, în timp ce paternitatea este o prezumţie bazată pe deducţii şi ipoteze."[144] Indiferent ce s-ar putea spune despre pertinenţa acestei remarci, să reţinem măcar faptul că, pînă şi pentru Freud, există o „cunoaştere a mamei", dacă nu a înrudirii complete, ce se află la baza tuturor raporturilor cu părinţii. Şi nici n-ar putea fi altfel. A rîvni locul tatălui pe lîngă mamă nu înseamnă oare că amîndoi au fost mai întîi recunoscuţi ca atare, adică înţeleşi ca *autori* ai vieţii noastre ? Or, în teoria psihanalitică nu subzistă *nimic* din acest dat prim şi fundamental, adevărat simbol trăit al relaţiei dintre om şi Dumnezeu – după cum o atestă simbolistica tuturor religiilor umane, în care Principiul divin (Tatăl, Mama ori amîndoi) este pus ca Dătător de existenţă. În psihanaliză, tatăl este o „figură" pură, un simbol, dar naturalitatea semnificantului a dispărut cu desăvîrşire[145]. El este obiect al admiraţiei şi geloziei în măsura în care este tată, însă faptul că el este tată, adică genitor, cauză a existenţei, nu joacă absolut nici un rol în relaţiile pe care fiul le poate întreţine cu el şi pe care Freud pretinde a ni le dezvălui. Această determinaţie, singura care îl face tată, este ocultată la Freud de către cea a rivalului sexual. Într-o astfel de perspectivă, primă nu este „conştiinţa" originii noastre – faptul că sîntem *fiinţe originate* – ci revolta împotriva principiului nostru de existenţă. În fond, la Freud, întîiul castrat nu este fiul, ci tatăl ; în teoria lui, tatăl exercită toate funcţiile paternităţii : soţ al mamei, stăpîn al copiilor, asupra cărora are puteri depline, posesor al bunurilor grupului, şef al familiei sau al hoardei, toate funcţiile, deci, cu excepţia uneia : aceea de genitor. Toate funcţiile paternităţii intervin în drama oedipiană, duc la opoziţii, contribuind astfel la edificarea aparatului psihic, în aşa fel încît putem regăsi şi identifica urmele lor de neşters în refularea sinelui, în idealul eului şi chiar în eu, toate urmele în afara uneia, care este ca şi cum n-ar fi, dar, cu toate acestea, le întemeiază pe toate celelalte. Freud nu acceptă tatăl zămislitor decît într-o manieră abstractă şi marginală, literalmente „el nu vrea să-l cunoască" ! Or, tocmai această „ignoranţă" este condiţia graţie căreia este posibilă înţelegerea individului ca non-zămislit şi deci autonom, anume ca şi cum acesta şi-ar avea originea în sine, ca şi cum şi-ar fi „fiu sieşi". Aceasta este semnificaţia ultimă, nu doar a doctrinei, ci şi a terapeuticii freudiene. Conform bunei tradiţii psihanalitice, fiecare dintre noi este produs în întregime de propria-i istorie, individuală ori colectivă, explicîndu-se exhaustiv prin aceasta. Terapeutic vorbind, este vorba de a realiza în noi înşine proiectul cartezian : *uciderea copilului*. Nu uciderea amintirilor copilăriei, a atributelor şi efectelor ei, ce durează încă şi se fac simţite şi la vîrsta maturităţii, ci distrugerea copilului-substanţă, a

144. *Moïse et le monothéisme*, p. 153.
145. Să ne amintim spusele lui Paul Ricoeur din finalul lucrării sale, *Essai sur Freud* : „Neştiinţa mea despre tată este atît de mare, încît pot spune că mitologia este cea care, pe baza unei fantasme cu caracter oniric, a creat tatăl ca mărime culturală. Nu ştiam ce este tatăl înainte ca imaginea lui să fi generat suita de urmaşi." (*De l'interprétation*, p. 520).

stare ce se constituie în subiectul obiectiv al *stării noastre de fii ai tatălui* – cu scopul de a pune în locul său adultul[146]. Nu negăm că acestor atribute – cu scopul de a pune în locul său adulterul[146]. Nu negăm că starea de fiu ar fi inconştientul nostru : căci inconştientul ne este origine. Ştim, de asemenea, că sîntem datori să încercăm să recucerim tot ceea ce, aflîndu-se în noi, pare a depinde, într-ascuns, de ceva din afara noastră. Dar a face din „eul" adult ca atare subiectul relaţiilor trăite de copil nu este cu putinţă decît cu preţul unui veritabil infanticid şi aceasta tocmai datorită absenţei relaţiei fondatoare a tuturor celorlalte : relaţia de filiaţie. Paricidului originar al pseudo-mitologiei freudiene îi corespunde infanticidul terminal al acestei pseudo-căi spirituale care este analiza psihică. În realitate însă, re-înstăpînirea „eului" adult asupra acestui *alter-ego* care este, înlăuntrul nostru, copilăria, nu se poate realiza decît cu condiţia de a merge pînă la capătul acestei copilării, pînă la rădăcina ei ontologică, anume starea noastră de fii, ceea ce presupune că „eul" adult renunţă la el însuşi, acceptă moartea conştientă a iluzoricei sale autonomii, asumîndu-şi deschiderea înspre propria-i origine, adică înspre ceea ce se află în el, fără a fi el însuşi : „a deveni asemenea copiilor" înseamnă „a intra din nou în pîntecul mamei" şi „a te naşte a doua oară". Dacă originea noastră este în noi ceea ce nu sîntem noi înşine, finitudine şi dependenţă ontologică, ea reprezintă în acelaşi timp accesul la un dincolo de noi înşine, la propria noastră infinitate. Dar aici sîntem departe de tot ceea ce a putut vreodată concepe Freud.

Ne-am îndepărtat oare şi de scopul nostru iniţial ? Am pierdut din vedere „critica simbolului" ? Nu, în nici un caz. Conceptul de fiinţă originată, asupra căruia am zăbovit în remarcile noastre, constituie una dintre temele majore ale studiului simbolismului sacru, întrucît un semn nu este simbolic decît în virtutea originii sale. Asemănătoare ombilicului, urmă a zămislirii şi dovadă a dependenţei noastre, elementele semnificante nu sînt simboluri decît cu titlul dependenţei lor de fiinţă, de „mlădiţă", după spusa lui Platon[147], în calitate de fii vizibili ai unui Tată invizibil. În consecinţă, ştergînd urma originii din sufletele noastre, ocultînd ombilicul nostru psihic sub maldărul de pulsiuni ale sinelui, Freud înţelege să abolească fundamentele subiective ale ordinii simbolice şi îşi propune să elimine din substanţa noastră tot ceea ce s-ar putea constitui în începuturile ei. Vă va surprinde, poate, o astfel de concluzie : oare freudismul nu era considerat în general drept o redescoperire a lumii simbolurilor ? După părerea noastră, acesta este un perfect non-sens. Căci e mai curînd în joc cel mai radical efort din cîte au existat vreodată de a distruge rădăcinile psihice ale simbolismului sacru[148].

146. Despre acestea se cuvine să avem în vedere toate remarcile lui Descartes din primele trei *Meditaţii metafizice* asupra ipotezei conform căreia şi-ar fi cauză sieşi. În orice caz, ele dovedesc că Descartes era perfect conştient de statutul său de *fiinţă originată*.

147. *Republica*, VI, 506 : „Dacă doriţi, va voi spune ce cred eu că este vlăstarul Binelui şi imaginea lui cea mai asemănătoare."

148. Natura pseudo-religioasă a psihanalizei este confirmată şi de formele pseudo-ritualice impuse de Freud urmaşilor săi. Nu doar René Guénon a recunoscut în exigenţa analizei didactice a viitorului psihanalist o analogie cu riturile de iniţiere (*Le règne de la quantité et les signes des temps*, p. 229), ci şi J. Lacan (*Ecrits* I, Seuil, p. 113). De altfel, se ştie că Freud a încredinţat şapte inele celor şapte discipoli mai apropiaţi, păstrători ai adevăratei doctrine. Ernest Jones a fost „ultimul supravieţuitor dintre cei cărora maestrul le-a încredinţat cele şapte inele" (*ibidem*, p. 175).

Concluzie : *Preţul sensului*

Iată că a venit clipa bilanţului ; tot acum va trebui să arătăm că preţul plătit pentru reducţia definitivă a simbolismului religios este enorm ; acest preţ este chiar prohibitiv şi, ca să spunem lucrurilor pe nume, nici o bancă speculativă nu este capabilă să-l achite. Totuşi, înainte de a ajunge la această constatare majoră, nu ni se pare lipsit de interes să trecem în revistă, cît mai pe scurt cu putinţă, cîteva dificultăţi „minore" ale doctrinei, dificultăţi pe care le-am lăsat la o parte pentru a-i da cuvîntul lui Freud însuşi şi pentru a realiza un acord între forţa sa şi logica propriului său discurs. Ceea ce ne interesează este tocmai această logică, ea fiind cea semnificativă pentru o critică a simbolului ; de aceea considerăm necesar a scoate în evidenţă caracterul ei absurd şi „suicidar". Ceea ce nu înseamnă că vom fi indiferenţi la inadvertenţele unei construcţii teoretice al cărui succes se datorează prea puţin unor motive raţionale.

Primul punct pe care-l vom invoca priveşte doctrina simbolismului, aşa cum Freud însuşi o expune în mod expres şi despre care n-am spus încă nimic, dat fiind locul redus pe care-l ocupă ea în corpusul freudian (doar un capitol în lucrarea *Introducere în psihanaliză*). Această concepţie nu prezintă, de altfel, nici un interes în sine, iar Freud n-a încercat niciodată să o elaboreze în profunzime. Ea se reduce la definiţia raportului *constant* care uneşte, după opinia sa, anumite elemente ale visului cu anumite „traduceri" ale acestora (în felul în care o fac aşa-numitele „chei ale viselor") : „Numim *simbolic* raportul constant dintre elementul unui vis şi traducerea lui, elementul însuşi fiind un *simbol al gîndirii inconştiente a visului.*"[149] Aceste simboluri sau substitute constante (regăsim aici tema alunecării topologice) sînt, în măsura în care sînt semnificante, extrem de variate ; dar realităţile semnificate şi ale căror locuri le ocupă sînt puţin numeroase : în principal, este vorba despre trup şi diversele aspecte ale vieţii sexuale.

Se impun două remarci. Pe de o parte, simbolul freudian nu este decît un camuflaj, o deghizare ce nu arată decît în măsura în care ascunde şi, în consecinţă, interesul său este pur negativ[150]. Pe de altă parte, de vreme ce simbolistica este limbajul inconştientului, lexicul său fiind constant şi universal, apare în mod necesar problema de a şti de unde îi vine cunoaşterea acestui limbaj. Întrebarea ne conduce la cel de-al doilea punct pe care dorim să-l evocăm : cel al circularităţii explicaţiei psihanalitice.

Iată, pe scurt, răspunsul lui Freud la întrebarea enunţată mai sus : „această cunoaştere, spune el, ne vine din diverse surse, din poveşti şi mituri, din farse şi glume, din folclor, adică din studiul moravurilor, obiceiurilor, proverbelor şi cîntecelor diverselor popoare, al limbajului poetic şi al limbajului cotidian."[151]. Iată-ne din nou trimişi de la simbolismul individual al visului la

149. *Introduction à la psychanalyse*, p. 166.

150. De exemplu, în *Avenir d'une illusion* : „Am ajuns la concluzia că este mai bine să ne abţinem de la asemenea deghizări simbolice ale adevărului", p. 63. De altfel, aceasta este şi teza lui Ernest Jones, acel discipol al lui Freud ce a zăbovit îndelung asupra simbolismului. În *Théorie et pratique de la psychanalyse* (p. 106, în ediţia engleză din 1948) el scrie : „Simbolizat este numai ceea ce este refulat şi numai ceea ce este refulat are nevoie de a fi simbolizat. Această concluzie trebuie considerată drept piatra de încercare a oricărei teorii a simbolismului." (citat de Dan Sperber, *Le symbolisme en général*, Hermann, 1974, p. 53).

151. *Ibidem*, p. 175.

simbolismul colectiv al culturii în genere. Iar Freud demonstrează că în cultură acționează aceleași raporturi simbolice. Aici cultura e cea care interpretează visul : dovada că o „casă" visată simbolizează corpul e aceea că „salutăm familiar un vechi prieten numindu-l «casă bătrînă»".[152] Cîteva pagini mai departe învățăm că dovada simbolismului sexual inconștient al culturii este furnizată de psihanaliza simbolurilor onirice : „Cercetarea psihanalitică descoperă în viața psihică a individului uman fapte care ne permit să rezolvăm sau să punem în adevărata lor lumină cîteva dintre enigmele vieții colective a oamenilor."[153] Într-o manieră mai generală, circularitatea caracterizează raporturile dintre ontogeneză și filogeneză, dintre nevroza individuală și cea colectivă, dintre Oedipul personal și Oedipul social. Nu putem nici intra, nici ieși din acest cerc infernal, căci între cei doi termeni există o condiționare reciprocă, unul trimițînd la celălalt.

Remarcăm deja că principiul identității onto-filogenetice se sustrage oricărei verificări istorice, ridicînd reale dificultăți. Din punctul de vedere al științei pozitive, aceasta ține de competența a ceea ce s-a numit „antropologia-ficțiune". Freud nu ezită în fața nici unei inadvertențe, furnizînd la cerere ipoteză după ipoteză. După cum nu ezită nici să o declare : „Îndrăzneala este aici indispensabilă"[154] – și e cu atît mai indispensabilă cu cît nu există nici o dovadă în sprijinul a ceea ce pretinde a releva. Celor de pînă aici va trebui să le adăugăm și marea ignoranță a lui Freud în materie de religie. El cunoaște puțin, măcar din punct de vedere istoric, iudaismul și religia egipteană ; de asemenea, a citit și cîteva lucrări despre totemism[155]. Dar nu știe mai nimic despre creștinism. Pentru a demonstra supraviețuirea totemismului, el face apel la tradiția ce asociază fiecărui evanghelist cîte un „animal preferat"[156], ceea ce este cu desăvîrșire lipsit de semnificație întrucît unul dintre aceste animale este om (sau înger), fiind vorba nu despre un animal preferat, ci despre o emblemă a cărei origine urcă pînă la Sfîntul Irineu (*Adversus Haereses*, III, 11,8) interpretul unei viziuni a sfîntului Ioan, din *Apocalipsa* (IV, 6-9), acesta din urmă reluînd el însuși o viziune a lui Iezechiel (I, 5-14), în care omului nu-i este deloc asociat cîte un animal, ci sînt pur și simplu descrise patru „viețuitoare" misterioase. Tot ceea ce cunoaște Freud din patristica greacă și latină se reduce la mult prea cunoscutul *Credo quia absurdum*[157], pe care în reali-

152. *Ibidem*, p. 176.
153. *Ibidem*, p. 186.
154. *Moïse et le monothéisme*, p. 136. Insensibil la ridicol, chiar și la ceea ce nu poate fi considerat decît delir explicativ, el ne învață, de exemplu, că omul a știut să îmblînzească focul doar pentru că a renunțat să-l mai stingă stropindu-l cu urină în timpul unui fel de „întrecere homosexuală", și pentru că femeia a fost învestită ca păzitoare a focului, anatomia bărbatului nepermițîndu-i această funcție. (*Malaise dans la civilisation*, p. 38, nr. 1).
155. Încă de la început, tezele lui Freud în ceea ce privește totemismul ca formă primă a religiei, paricidul originar și canibalismul ritual, au ridicat obiecții precise din partea etnologilor și istoricilor. Între 1920 și 1939 (data apariției lui *Moïse*...), autori ca W. H. Rivers, F. Boas, A. L. Kroeber, B. Malinowski, W. Schmidt, au demonstrat că nici totemismul, nici canibalismul nu erau primitive și ca teoria hoardei primitive supusă „super-masculului" ce stăpînea toate femeile se cerea abandonată. Dar „Freud n-a ținut seama de aceste obiecții." (M. Eliade, *Nostalgie des origines*, p. 50-51, loc în care sînt rezumate toate aceste obiecții).
156. *Moïse et le monothéisme*, p. 116.
157. *Ibidem*, p. 159 ; *L'avenir d'une illusion*, p. 39 etc.

tate Tertullian nu l-a rostit niciodată. Cît despre religiile orientale, s-ar părea că în cazul lui Freud depărtarea autorizează cele mai aberante aproximări : „Religiile aparent raționaliste ale Orientului sînt în mod esențial culte ale strămoșilor, oprindu-se, de aceea, la un stadiu precoce al reconstrucției trecutului."[158] Afirmație care s-ar putea oarecum aplica „religiei" chineze, dar care nu convine deloc nici hinduismului, nici diverselor manifestări ale budismului.

Însă dificultatea majoră a acestei ipoteze rezidă în contradicția pe care o instituie la baza teoriei analitice ; iar exemple putem afla din belșug la Freud însuși. Iată cum ar putea fi rezumată : nu există nevroză colectivă fără nevroză individuală ; dar nici nevroza individuală nu există fără nevroză colectivă. Și, în funcție de necesități, una servește la garantarea celeilalte : „studiul analitic al vieții psihice a copiilor a permis recoltarea unor nesperat de abundente cantități de documente susceptibile să acopere lacunele cunoștințelor noastre despre timpurile primitive."[159] În manieră generală, „acest caracter straniu (al religiei care, după un timp de latență, repetă trecutul inconștient) nu poate fi înțeles decît prin comparare cu delirurile psihozei."[160] Invers însă, reacțiile unui copil nevrotic față de părinți „considerate individual, par lipsite de rațiune și nu devin comprehensibile decît dacă le abordăm în perspectiva filogeniei, punîndu-le în legătură cu experiențele trăite de generațiile anterioare"[161], experiențe ce subzistă în forma unor „urme mnezice"[161] și se transmit „ereditar", nu prin „tradiție orală."[162] Va trebui totuși să admitem că „doar manifestările adunate de-a lungul analizelor se constituie în dovezi ale existenței acestor urme mnezice în ereditatea noastră arhaică."[162]

Această circularitate hermeneutică sau metodologică implică în mod evident o circularitate reală sau obiectivă. Nevroza individuală este produsă de nevroza colectivă care este religia, sau nevroza religioasă nu-i decît rezultatul unei nevroze individuale originare ? Cine a făcut începutul ? Răspunsurile lui Freud merg în sensuri divergente. Uneori chiar el pare a-și recunoaște deschis ignoranța. Putem oare explica renunțarea la satisfacerea instinctelor sexuale prin autoritatea tatălui, în timp ce „această autoritate n-a fost conferită tatălui decît prin progresul" pe care-l constituie renunțarea însăși ?[163] Credem că există la Freud o anumită predispoziție psiho-biologică, pozitivistă, ce îl conduce spre o etiologie de tip individual : natura anatomo-fiziologică a sexualității infantile este cea care dă seama de complexul Oedip. Există însă și o predispoziție hermeneutică și anti-religioasă din ce în ce mai acută, care îl duce la o etiologie de tip culturalist. În ultimele pagini din *Moise și monoteismul* el respinge soluția jungiană a „inconștientului colectiv"[164], care încerca să dea socoteală de anumite

158. *Moïse*..., p. 125.
159. *Ibidem*, p. 114.
160. *Ibidem*, p. 115.
161. *Ibidem*, p. 134.
162. *Ibidem*, p. 135.
163. *Ibidem*, p. 158.
164. Poate că ni se va reproșa și nouă că am trecut cu vederea, fără nici un motiv aparent, analiza doctrinei lui Jung, a cărui operă considerabilă se sustrage, sub multe aspecte, criticilor adresate pînă acum doctrinei freudiene. Este adevărat că Jung nu se compară cu Freud în ceea ce privește cunoștințele în materie de religie și, pe de altă parte, ansamblul concepțiilor sale se apropie, într-un anumit sens, de doctrina „tradițională". Cu toate acestea,

aspecte ale nevrozelor. Curios este însă motivul acestei refutări. Mai întîi, el recunoaşte că „nu e deloc uşor să transferi conceptele psihologiei individuale în psihologia colectivă." Dar totodată refuză noţiunea de inconştient colectiv folosindu-se în principal de noţiunea de inconştient individual, întrucît *inconştientul, chiar cel individual, este întotdeauna colectiv* : „Conţinutul inconştientului nu este oare, în toate cazurile, colectiv ?"[165] Concluzia este evidentă şi confirmă, sub toate aspectele, tema directoare a prezentei secţiuni : psihanaliza freudiană este în mod esenţial o contra-religie care tinde să se substituie religiei veritabile, este o hermeneutică globală şi antireligioasă a oricărei culturi umane, datorită radicalei neutralizări a simbolismului sacru ; doar în mod accidental şi-ar putea propune şi vindecarea cîtorva individualităţi suferinde.

Iată-ne ajunşi la cel de-al treilea şi ultim punct, prin care nu vom face decît să reluăm şi să rezumăm cele spuse de la începutul studiului nostru şi care, prin urmare, se prezintă şi ca bilanţul a trei secole de evoluţie culturală şi filosofică. Revoluţia galileană, instaurînd domnia raţionalismului scientist, acuză într-o manieră flagrantă aparenţa iraţională, adică dementă, a credinţei religioase şi a simbolurilor ei. Această „situaţie" moştenită de cultura europeană condamnă filosofia să justifice raţional smintirea omului, în felul în care fizica dă socoteală în mod fizic de minciuna formelor cosmice : *mundus est fabula*. Nu există altă modalitate de a da seama de aparenţele sacre decît introducerea unei aceleiaşi minciuni şi în sufletul uman şi de a demonstra că *anima est fabula* : a face din om acel „spectacol fabulos", în genul existenţei pe care a cunoscut-o Rimbaud de-a lungul stagiului petrecut în infern. Or, a da seama înseamnă întotdeauna a face ceva inteligibil. A da seama de non-sensul religiosului înseamnă a descoperi sensul non-sacrului ; tocmai asta au dorit să realizeze, într-un fel ori altul, şi Hegel, şi Feuerbach, şi Marx şi Freud. Soluţia însă este dublă : fie arătăm că non-sensul aparent este, în realitate, sens adevărat – şi aceasta este pseudo-gnoza hegeliană cu al ei pan-logism ; fie arătăm că sensul aparent este un non-sens real, aceasta fiind, într-o anumită măsură, „soluţia" freudiană. Căci în cele din urmă, analizînd bine lucrurile, la ce ajunge adevărul psihanalitic dacă nu la relevarea universalei demenţe umane ? *Acesta este preţul sensului cu orice preţ.* Faptul că *un singur om* a putut declara în tihnă că întreaga lume, încă de la începuturile timpurilor şi pe întreaga suprafaţă a pămîntului, era clinic nebună, că nu a fost doar ascultat, ci şi crezut, iar doctrina sa a fost admisă, recunoscută, admirată, celebrată şi s-a răspîndit în întreaga lume occidentală, este desigur un mare mister, dar rămîne totuşi un fapt real. Ba mai mult, e chiar una dintre datele majore ale civilizaţiei contemporane şi poate fi considerată, prin aceasta, drept „semn al vremurilor". Prin psihanaliză, civilizaţia şi cultura noastră

---

există, credem, la Jung, o confuzie între psihic şi spiritual, confuzie despre care mărturiseşte cu precizie teoria sa a arhetipurilor (confuzia celor doua ordini ale realităţii am explicat-o în *La charité profanée*). A discuta şi această teorie ar fi însemnat să sporim şi mai mult dimensiunile lucrării noastre, deja destul de amplă. Or, nimeni nu poate contesta că din punctul de vedere al evoluţiei ideilor generale în secolul XX, Freud, istoric vorbind, a jucat un rol mult mai important decît Jung. Şi pe noi ne interesează doar această evoluţie generală şi logica ei, nicidecum gîndirea în sine a unui autor ori a altuia ; şi, o analiză nuanţată a tezelor lui Jung, o interpretare „rectificatoare" a lor, o putem afla în scrierea abatelui H. Stephane, *Introduction à l'ésotérisme chrétien*, Ed. Dervy, p. 109-120.

165. *Ibidem*, p. 177.

exprimă *cea mai profundă gîndire a lor* asupra lor însele. Iar ele spun în realitate că preferă să ajungă la concluzia unei demenţe universale a speciei umane decît să recunoască, fie o clipă doar, adevărul semnelor lui Dumnezeu. Şi să nu ni se obiecteze profesiunea de credinţă intelectualistă a lui Freud, această religie a *logosului* din care am amintit la început în treacăt cîteva noţiuni ; pentru că această profesiune de credinţă nu are realitate decît în măsura în care este dirijată împotriva nevrozei religioase : pentru Freud, unica raţiune este cea a smintelii. El nu crede în intelect decît în măsura în care poate fi aplicat distrugerii sacrului. Intelectul în sine, în natura lui proprie, este jucăria imaginaţiei nevrotice. „Niciodată, declară el, nu s-a putut stabili că intelectul uman ar poseda o aptitudine particulară de a discerne adevărul şi nici că spiritul uman ar fi înclinat în chip special să accepte adevărul. Ştim, din contră, că inteligenţa umană se tulbură uşor după bunul nostru plac, noi adăugînd cu uşurinţă credinţa, fără a ne mai preocupa de adevăr, alături de tot ceea ce ne flatează dorinţele şi iluziile."[166] Cea de-a doua propoziţie este o constatare destul de banală care, deşi discutabilă, nu ridică dificultăţi majore. Dar prima are o cu totul altă deschidere. Filosofic contradictorie, ea ne conduce la limita absurdului : dorind să expulzeze sacrul pe care-l poartă în sine, dintr-o renunţare în alta, inteligenţa umană ajunge să-şi proclame propria-i aneantizare. Distrugerea *mythos*-ului este în egală măsură moarte a *logos*-ului.

---

166. *Ibidem*, p. 173.

Capitolul V

DESPRE PRETINSA REGĂSIRE A SIMBOLISMULUI

Introducere

Concluziile noastre vor părea prea severe. Căci ele se ciocnesc frontal de sentimentul general răspîndit al unei redescoperiri a simbolismului, ipoteză pusă pe seama psihanalizei. Dat fiind acest lucru şi conferind un sens celor ce păreau, în ochii dogmatismului scientist, lipsite de sens, ea ar acorda dreptul la cuvînt rostirii simbolice, dîndu-i cel puţin posibilitatea de a numi ceea ce fusese izgonit din spaţiul cultural european şi etichetat ca nedemn de a figura în programul discursului inteligent. Pe de altă parte, progresul continuu al cunoştinţelor în etnologie şi în ştiinţa religiilor este susceptibilă a face din ce în ce mai manifestă importanţa simbolismului sacru pe întreg cuprinsul pămîntului. Mircea Eliade nu se înşeală cînd vede în această masivă acumulare de informaţii un eveniment major al culturii europene, un dat înscris pentru totdeauna în propria-i istorie şi care i-a modificat ireversibil cursul[1]. Minunată conjunctură ! Psihanaliza va fi pregătit subiectiv spiritele pentru a primi cunoaşterea obiectivă adusă de ştiinţa religiilor.

Evident, creştinii erau interesaţi în mod special de această problemă. După cum am subliniat la începutul lucrării noastre, revoluţia ştiinţifică şi consecinţa ei – dispariţia mitocosmosului – îi punea într-o supărătoare situaţie despre care mărturiseşte strălucit întreaga operă a lui Bultmann. Mai mult decît oricare alţi occidentali, ei erau cei care foloseau simbolismul şi îl foloseau într-o manieră imposibil de separat de credinţa însăşi. De aceea schimbările profunde aduse de răspîndirea psihanalizei şi de istoria religiilor trebuiau să se bucure de o bună primire din partea creştinilor, în măsura în care erau capabile să le furnizeze o soluţie. De fapt, dintru început, atitudinea creştinilor faţă de istoria religiilor a fost mult diferită de atitudinea lor faţă de psihanaliză. Cum se observă, începînd cu cea de-a doua jumătate a secolului XIX, creştini eminenţi devin eminenţi istorici

1. *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 14-19.

şi practică metoda pozitivă cu tot atîta îndemînare ca şi cei mai antireligioşi profesori universitari[2] ; în schimb, psihologia analitică este de la început violent respinsă, ca fiind inamicul cel mai periculos, mai periculos chiar decît demistificarea feuerbachiană. Căci ea este cea care distruge religia în chiar rădăcinile ei obiective şi scandalizează sensibilitatea prin reducerea instinctelor la sexualitate. Un tratat de teologie din 1950 deplînge reacţiile catolice faţă de freudism : „Poziţiile adoptate de psihanaliză, mai ales la începuturile ei, au sortit-o celor mai neplăcute avataruri : scandalul omului cumsecade, împroşcarea cu noroi de către cei din cocinile literaturii etc."[3] Cei mai luminaţi creştini, un Maritain, de exemplu, recunoscînd că metoda era „genială" şi observaţia psihologică – „admirabilă", estima că întregul era alterat de o metafizică aberantă : „ce poţi spune despre o teorie a sufletului elaborată în comun de către un Caliban devenit scientist şi de către un domn Homais devenit iraţionalist ?"[4] Dar tocmai violenţa reacţiilor creştine făcea previzibilă sărăcirea lor : de la acuza de păcat mortal s-a trecut curînd la binecuvîntare. „De cîţiva ani, putem citi în *Introducerea* unei lucrări colective de inspiraţie catolică, lucrare dedicată simbolismului, s-a deşteptat curiozitatea în ceea ce priveşte lumea misterioasă a simbolurilor. Odinioară eram impermeabili la acest mod de expresie ce împrumută alte legi decît cele ale gîndirii analitice. Dar iată că mulţumită istoricilor religiilor, cercetărilor aprofundate ale psihologilor şi lucrărilor asupra imaginaţiei poetice, lumea simbolurilor s-a deschis dinaintea omului actual."[5] Idee căreia îi corespunde declaraţia lui Jean Chevalier din *Introducerea* la *Dicţionarul de simboluri* : „Astăzi, simbolurile se bucură de o nouă atenţie. Imaginaţia nu mai este ponegrită ca *nebuna casei*. Este reabilitată ca soră geamănă a raţiunii, inspiratoare a descoperirilor şi a progresului."[6] Dar fără a mai vorbi despre clericii ce se dedică psihanalizei din înclinaţie terapeutică, consacrarea ei supremă va veni de la Conciliul Vatican II care, în stilul amabil superficial pe care Biserica a crezut de cuviinţă să-l adopte o dată pentru totdeauna, a salutat în chip respectuos psihologia abisală : „Prin urmare, cultura modernă poate fi astfel caracterizată : aşa-numitele ştiinţe «exacte» care dezvoltă la maximum simţul critic ; cele mai recente cercetări ale psihologiei ce explică în profunzime activitatea umană ; disciplinele istorice – care tind să considere lucrurile sub aspectul lor schimbător şi evolutiv." În felul acesta „se deschid noi căi pentru a desăvîrşi şi răspîndi cultura."[7]

Toate aceste afirmaţii, alese dintre multe altele asemenea lor, reflectă, incontestabil, un aspect al adevărului. Există în toate acestea şi un aspect pozitiv pentru

2. J. Bellamy, *La théologie catholique au XIX-e siècle*, „Bibliothèque de théologie historique", G. Beauchesne et Cie, 1904, pp. 100-141 şi 182-209.
3. *Initiation théologique*, ed. Cerf, t. III, *Théologie morale*, 1961, p. 216.
4. *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, Alsatia, 1956 : „Freudisme et psichanalyse", p. 46. De asemenea, *Les degrés du savoir*, D.B.D., 1939, p. 291. În *La philosophie morale*, Idées, Gallimard, 1960, pp. 558-559, judecata este mai puţin severă.
5. *Polarité du symbole*, în „Etudes carnélitaines", D.D.B, 1969, p. 9.
6. *Dictionnaire des symboles*, Seghers, 1973, t. I, Introducere, p. XI.
7. *Concile oecuménique Vatican II. Constitutions. Decrets. Declarations.*, ed. Centurion, 1967. Constituţia pastorală a Bisericii în lumea acestor vremuri (*Gaudium et Spes*), partea II, cap. II, sect. 1, paragraf 54, pp. 285-286. Textul latin este următorul : *recentiora psychologia studia humanam activitatem profondius explicant*, adică : cele mai recente studii de psihologie explică activitatea umană într-o manieră mai profundă.

perspectiva simbolică, aspect pe care am greşi dacă l-am neglija. Totuşi, nu putem subestima nici partea care revine iluziilor unei dorinţe de sacru atît de îndelung şi sever refulată, încît se bucură de cele mai înşelătoare satisfacţii. Şi mai ales se uită cu uşurinţă că întoarcerea simbolicului nu este cu putinţă decît datorită neutralizării lui radicale şi completei subminări a sensului său. Departe de a fi regăsit sensul autentic al simbolului, cultura modernă s-a îndepărtat într-atît de el, încît îl poate evoca şi poate ajunge la el în deplină linişte. Simbolismul a devenit inofensiv : nu mai poate *muşca* din real. Reducţia culturologică l-a îmblînzit, hermeneutica freudiană l-a denaturat. Nu mai riscăm nimic abandonîndu-ne deliciilor imaginarului ; aşa stînd lucrurile, sufletul occidental îşi poate chiar domoli regretul de a-l fi ucis pe Dumnezeu şi de a fi negat sacrul. În orice caz, aşa au procedat cele mai sclipitoare şi mai riguroase spirite. Pentru creştin, accesul la simbolistică nu este deloc acea cale largă şi uşoară deschisă providenţial de psihanaliză şi de ştiinţele umane. Aşa sînt prezentate lucrurile în general : gînditorul creştin, neschimbat în doctrina sa, n-are decît să-i adauge dimensiunea simbolică în chip fericit regăsită. Şi e suficient să ne gîndim la extrema gravitate a demersului bultmannian pentru a măsura întreaga dificultate a sarcinii impuse creştinilor. În realitate, ar trebui să vorbim mai curînd despre o abandonare a doctrinei religioase de către cel care încearcă astăzi să se angajeze pe calea simbolurilor împreună cu formaţia şi exigenţele intelectuale proprii modernului. Lucru recunoscut cu luciditate şi de Antoine Vergote, în studiile sale asupra limbajului religios : „Contribuţiile noastre, declară el, suspendă cumulul de cunoaştere teologică pentru a se cufunda în izvoarele omenescului şi în complicaţiile culturale ale semnificanţilor creştini. Sînt cercetări asupra arheologiei datelor creştine (...) O teologie ce ar refuza lumina ştiinţelor arheologice s-ar condamna (...) la recluziune culturală (...). Ruptă de cultura vie, gîndirea religioasă n-ar mai fi decît o nevroză culturală (...)"[8].

Modernului i se propune următoarea alegere : sau vechea adeziune la formele simbolice, care ar mărturisi, cum ni s-a spus, o adevărată „nevroză culturală", sau analiza lor arheologică – cea care implică „suspendarea cumulului de cunoaştere teologică" sau, mai clar – abandonarea formulelor dogmatice. De aceea ni s-a părut interesant să încercăm să apreciem *in concreto* valoarea pretinsei întoarceri la simbolism. Din mai multe motive, atenţia ne-a fost reţinută în special de două domenii : cel al liturghiei catolice şi cel al artei moderne. După părerea noastră, şi unul şi celălalt depun irecuzabilă mărturie despre profunda incapacitate a omenirii post-freudiene de a intra în realitatea vie a simbolului.

Articolul 1
DESPRE O RECENTĂ RESTAURARE A SIMBOLISMULUI RELIGIOS

Dorim să analizăm pe scurt reforma impusă de autorităţile romano-catolice în celebrarea liturghiei. Credem că acest eveniment considerabil, care a tulburat viaţa religioasă a unei jumătăţi de miliard de oameni, nu poate fi ignorat de o

8. *Interprétation du langage religieux*, Seuil, 1974, p. 9-10.

reflecție asupra simbolului, chiar dacă nu sîntem obişnuiți cu astfel de considerații într-o lucrare de filosofie. Nu e oare paradoxal faptul că etnologia, sociologia, fenomenologia religiilor, antropologia, istoria se interesează de credințele şi simbolurile vreunei culturi australiene sau sud-americane ce nu privesc mai mult de cîteva sute de indivizi şi refuză să studieze riturile şi comportamentele religioase ce privesc cam a zecea parte din omenire ?

Acesta nu-i decît un prim motiv pentru care examenul reformei liturgice este atît de necesar. Două motive certe contribuie la transformarea acestei reforme în laborator privilegiat de observare directă a conştiinței simbolice în lumea modernă.

Unul dintre aceste motive ține de aceea că reformatorii sînt tocmai oamenii formați la şcoala ştiințelor umane. Au reținut lecția psihanalizei freudiene sau jungiene, i-au citit pe istorici şi pe sociologi, sînt deschişi simbolicii universale, i-au ascultat pe un Leeuw, Rudolf Otto, Mircea Eliade, Paul Ricoeur, pe toți gînditorii ce au încercat să regăsească sensul simbolului. Ei s-au deschis acestor perspective nu doar din interes pur speculativ, ci îndemnați de însăşi autoritatea religioasă, prin una din formele ei majore, cea a unui Conciliu ecumenic : „Se cere ca în teologia pastorală să avem o bună cunoaştere nu doar a principiilor teologice, ci şi a descoperirilor ştiințelor profane, în special ale sociologiei şi psihologiei, pentru a le putea mai apoi pune în aplicare."[9] Reformarea e necesară întrucît omenirea a suferit astfel de transformări, încît nu mai este capabilă de a trăi religios aceleaşi rituri, aceleaşi comportamente. În acest sens, Conciliul vorbeşte despre „o actuală tulburare a spiritelor" şi despre „o transformare a condițiilor de viață" ale omului, legate de „o mutație mai amplă a lucrurilor" care favorizează predominarea spiritului ştiințific ; la rîndul său, „acest spirit ştiințific a modelat un suflet cultural şi moduri de gîndire diferite de cele de odinioară."[10] Iată situația ideală pentru reformatorul religios ; acum, el îşi poate îndeplini scopul. Ştiințele umane îi furnizează nu doar o bună şi profundă cuprindere a naturii riturilor şi simbolurilor liturgice, a obiectului reformei deci, dar ele îl şi instruiesc într-un mod cît se poate de precis asupra exigențelor şi trebuințelor psiho-sociologice ale omului modern, deci asupra subiectelor ce urmează să fie supuse reformei. Niciodată şi nici o altă întreprindere nu s-a prezentat sub auspicii mai favorabile.

Celălalt motiv e legat de aceea că reformatorii – pe care i-am numi mai curînd revoluționari – îşi propun o răsturnare radicală a ritului mai mult decît milenar al liturghiei catolice, astfel încît să nu fie nevoiți să vadă, după expresia lui Jules Romains, „reformîndu-se sub ochii lor enorme bucăți din vechiul regim", şi nici să nu fie deranjați de imperfecțiunea vechilor structuri în clădirea mult-doritei perfecțiuni. Cel puțin nominal, continuitatea cu precedenta liturghie nu este complet abolită. Totuşi, şi acesta este un fapt ce se cere analizat cu extremă atenție, schimbările aduse în ritualul liturghiei, prin importanța şi amploarea lor, constituie un eveniment unic în istoria catolicismului şi, după părerea noastră, în istoria religiilor în general. Nu că istoria n-ar fi prezentat

9. Constituția : Biserica în lumea acestor vremuri, paragraful 62, *Concile oecuménique Vatican II*, p. 297 (Nu am reluat traducerea tipărită de editura Centurion, care nu de puține ori se îndepărtează mult de latină).

10. *Ibidem*, paragraf 5, p. 214.

niciodată fenomene de ruptură. Dar fie că aceste rupturi apăreau după lungi şi imperceptibile schimbări, nemaifiind deci „rupturi" decît în ochii istoricului religiilor ce pune în comparație două stări îndepărtate ale unei evoluții lente ; fie că ele sînt isprava unui profet ce doreşte în chip explicit să schimbe tradiția, să se despartă de o anumită formă spre a reveni la o „puritate primitivă", ori pentru a întemeia o nouă religie. Este cazul lui Luther în spațiul catolicismului roman sau al lui Christ – în cadrul iudaismului palestinian. Credem însă că n-a existat niciodată vreo altă autoritate religioasă care să se despartă ea însăşi, prin decizie şi de comun acord al membrilor ei, de o tradiție ritualică de o impresionantă vechime şi să impună noul ritual în maniera cea mai totalitară şi mai implacabilă, afirmînd totodată că e vorba de o aceeaşi credință, de o aceeaşi religie, de o aceeaşi liturghie[11].

Acestea sînt premisele a căror concluzie nu putea fi decît o extraordinară reînnoire a simbolismului religios, o sărbătoare liturgică a Rusaliilor, în sfîrşit, armonizată cu trebuințele unui om modern ale cărui „condiții de viață s-au schimbat profund, atît din punct de vedere social, cît şi din punct de vedere cultural, astfel încît se poate vorbi despre o nouă vîrstă a umanității."[12] Or, lucrurile nu stau deloc astfel şi credem că putem vorbi despre o extremă sărăcire a simbolismului liturgic. Etnologul ce-şi va fixa ca obiect studiul formelor ritualice şi evoluția lor în celebrările liturgice creştine occidentale între 1950 şi 1980, pentru o „liturghie pentru morți", de exemplu, va observa dispariția

11. Chiar de pe acum există o literatură considerabilă asupra acestei probleme. Cea mai clară lucrare aparține lui Louis Salleron, *La nouvelle messe*, Nouvelles Editions Latines, 1976. Vor fi, probabil, contestate cîteva dintre observațiile noastre, fie cele relative la liturghia romană, fie cele despre imuabilitatea acestui ritual, fie în ceea ce priveşte importanța schimbărilor impuse de noul ritual : „vechea liturghie este absolut recentă", „vechea liturghie s-a schimbat mereu", „noua liturghie seamănă cu cea veche." În ceea ce priveşte vechimea ei, trebuie să admitem că „nucleul canonului roman exista cel puțin cu începere din secolul IV." (J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia* ; Explicarea genetică a liturghiei romane, Aubier, t. I, p. 81). Cît despre liturghie în ansamblul ei, „trăsăturile esențiale trebuie să fi fost fixate cam la începutul secolului V." (*ibidem*, p. 88). În ceea ce priveşte imuabilitatea sa, e adevărat că timp de un mileniu şi jumătate au avut loc cîteva modificări de detaliu, cum ar fi adăugarea sau suprimarea unei rugăciuni, a unui cuvînt, a unei rubrici. Dar, cu mici diferențe de nuanță, slujba ascultată odinioară de Ioan Scotus, Sfîntul Bernard, Sfîntul Toma sau de Sfînta Tereza a Copilului Iisus era exact aceeaşi. Asupra identității esențiale a celor două rituri amintim aici concluzia cardinalilor Ottaviani şi Bacci, din scrierea *Examen critique du Novus Ordo Missae* : „*Novus Ordo* reprezintă, atît în ansamblu cît şi în amănunt, o importantă abatere de la teologia catolică a liturghiei." (citām după *The destruction of the christian tradition*, de Rama P. Coomaraswamy, Perennial Books Ltd., Londra, 1981, p. 262). Spre a ne convinge, este suficient să observăm că definiția „liturghiei" după *Institutio generalis missalis romani* (Edition typique, art. 7, 1969) ignoră noțiunea de sacrificiu, ceea ce constituie o ruptură radicală cu orice tip de tradiție anterioară (*Les nouveaux rites de la messe. Références*, Ed. Centurion, 1969, pp. 23-24). Despre realitatea sacrificială a acțiunii liturgice, care costituie, în fond, motivul disputei dintre rituri, opera esențială pentru punctul catolic de vedere rămîne lucrarea *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis les origines jusqu'à nos jours*, de M. Lépin şi G. Beauchesne, 1926. Trebuie totuşi să amintim şi studiul părintelui Joseph de Sainte Marie, *L'eucharistie-Salut du monde*, Ed. Cèdre, 1981.

12. *Concile oecuménique*, p. 285.

aproape totală a gesturilor, actelor, cuvintelor şi cîntecelor specifice liturghiei funebre. Reformatorii şi cei care au fost însărcinaţi cu aplicarea şi punerea la lucru a reformei aveau idei cît se poate de precise despre ceea ce trebuiau să fie formele sacramentale : ele se rezumă la o aversiune generală faţă de sacru şi se înscriu pe linia unui bultmannism mai prost ori mai bine înţeles. Trebuie deci să dispară mai întîi bisericile, iar cele mai frumoase să fie transformate în muzee : „De fapt, scrie părintele Antoine, noi refuzăm orice valorizare intrinsecă sau ontologică a unui loc oarecare drept loc sacru în sine, ceea ce ar echivala cu o localizare a divinului. Desacralizarea are o dimensiune spirituală şi mistică pe care nu o putem ignora."[13] Nici loc sacru, nici timp sacru, nici obiecte sacre, nici limbă sacră, nici veşminte sacre. „Liturghia trebuie să-şi caute forme de o simplicitate sobră, primitivă (ca şi cum primitivul n-ar fi fost complex). (...) Sigiliul general al oficiului nu trebuie să fie sacral. Cît despre straiul preotului, trebuie să remarcăm că este semnul lui distinctiv, dar tot acesta ar trebui să-l lege din nou de comunitate (ar putea purta, de exemplu, o haină lungă, gri)...etc."[14]

Se observă că afirmaţiile entuziaste ale creştinilor şi ale Conciliului faţă de „admirabilele descoperiri ale ştiinţelor umane" ce ne-ar redeschide calea spre simbolism nu par a se acorda cu cerinţele liturghisitorilor care sînt în cel mai înalt grad preocupaţi de modernitate. De altfel, uneori este vorba de aceleaşi persoane. De aceea discursul creştin prezintă o curioasă ambiguitate : uneori se extaziază în faţa redescoperirii folclorului unor culturi străine – acesta fiind uzajul extern – iar alteori, din contră, în uzajul său interior, prescrie toate formele sacrului, sacrul în genere chiar, tratîndu-l drept alterare „păgînă" a credinţei pure şi drept recădere în mitologie. Coexistenţa acestor două sfere antinomice în gîndirea creştină de la sfîrşitul veacului XX nu ridică probleme îndeajuns de grave. În orice caz, ea oferă un material de cel mai mare interes pentru o reflecţie filosofică asupra comportamentului catolic faţă de simbolismul religios.

Este clar că astfel de principii nu puteau conduce decît la eşec. O constată chiar unul dintre autorii reformei, ilustrul predicator francez, părintele Joseph Gélineau, care declară : „Schimbarea liturgică a fost atît de bruscă, atît de radicală, încît se impune termenul de criză (...) ; s-au năruit ziduri întregi (...). De fapt, este o altă liturghie a messei. Trebuie să o spunem fără nici un ascunziş ; ritul roman pe care-l cunoşteam nu mai există ; este distrus."[15] În continuare, părintele Gélineau dezvoltă o remarcabilă analiză a acestui proces : nou în această reformă, ne spune el, este „raportul dintre lege şi viaţă." Vechea liturghie codificase şi legalizase obiceiuri imemoriale. Noua liturghie, din contră, porneşte de la lege pentru a crea obiceiurile. „La Conciliul Vatican II s-a procedat invers. S-au făcut mai întîi cărţi (...) din prefabricate."[16] Idee interesantă, care ar putea da oarecum seama de ambi guitatea mai sus semnalată.

13. Pierre Antoine, *L'église est elle un lieu sacré ?*, revista iezuită „Etudes", martie 1967, p. 437.

14. R. P. H. Oosterhuis, *La liturgie*, în lucrarea colectivă *Les catholiques hollandais*, D.D.B., 1969, pp. 96-98.

15. *Demain la liturgie*, Ed. Cerf, 1977, pp. 9-10.

16. *Ibidem*, p. 15.

Este posibil ca ştiinţele umane să ne deschidă, în chip abstract, porţile lumii simbolice ; practic însă, această mediere teoretică nu ajunge decît la o acută raţionalizare a simbolismului ritualic şi în cele din urmă, la distrugerea acestuia. Trebuie să vorbim, notează autorul, despre „o generală sărăcire a formelor cultului."[17] Şi desigur, nu se înşeală cînd atribuie societăţii occidentale moderne „pierderea simbolurilor atît de necesare oricărei sărbători", observînd de asemenea că „reforma liturgică post-conciliară, întemeiată pe o frumoasă teologie de duminică (...) pare a fi ajuns în cele din urmă la o paradoxală şlefuire a zilelor şi elementelor festive."[18]

În cele din urmă, părintele Gélineau ajunge la concluzia unei totale pierderi a simbolismului religios. Reformatorii au eliminat simbolurile prea concrete şi le-au înlocuit prin semne cît mai declarative şi mai precise cu putinţă. „Au fost scoase din liturghie multe simboluri judecate drept inexplicabile, incomprehensibile pentru contemporani, chiar dacă e evident că acele simboluri nu erau moarte."[19] „Reacţia împotriva ceremonialismului hieratic sau grandilocvent al unei anumite liturghii «solemne», dorinţa de a nu avea de-a face decît cu semne «autentice» (?), voinţa Conciliului de a face riturile comprehensibile, rezistenţa unei anumite mentalităţi contemporane la aspectul oarecum vag al simbolurilor sau al poeziei («cutare lucru nu-i serios, cutare lucru nu-i logic») şi multe alte cauze au antrenat un val de curăţare, de decapare, despuiere şi chiar «deritualizare». Şi iată că am ajuns în situaţia de a prefera masa de la bucătărie pentru a oficia împărtăşania, paharul scos din bufet, vinul roşu şi o bucată oarecare de pîine."[20]

Pe scurt, au fost distruse toate vechile forme sacre de o prodigioasă bogăţie ; şi s-a creat, în locul lor, un simbolism abstract, guraliv, deşertic. Nu doar în Africa, în America, în Asia s-au oficiat aceste crime culturale, nu doar acolo au dispărut milioane de splendori şi frumuseţi, comori de sensibilitate şi imaginaţie. Ci şi în Occident, chiar sub ochii noştri, poate tocmai în această clipă, au dispărut şi dispar toate aceste minuni într-o totală inconştienţă şi o indiferenţă deplină. Este ştiut că dintre toţi monştrii iconoclaşti, clerul este cel mai fanatic. Etnologii şi muzicologii universitari se interesează deja de studiul muzicii gregoriene...

Articolul 2
ARTA MODERNĂ ŞI SIMBOLISMUL

În realitate, reforma liturgică a ceremoniei catolice nu este singurul domeniu în care se revelează în mod concret eşecul unei pretinse reîntoarceri la simbol. Şi evoluţia artei occidentale mărturiseşte acest lucru indirect, dar la fel de irecuzabil. Indirect, pentru că nu mai este în joc simbolismul propriu-zis sacru ; irecuzabil, pentru că opera odată produsă, nu mai putem minţi : orice operă îşi «trădează» autorul, întrucît ea nu este decît ceea ce este iar creatorul ei nu se mai poate refugia în spatele intenţiilor sale. Veţi crede, desigur, că pretenţia de a

17. *Ibidem*, p. 22.

18. *Ibidem*, p. 73.

19. *Ibidem*, p. 123.

20. *Ibidem*, p. 127.

judeca în cîteva rînduri o sută cincizeci de ani de artă modernă este scopul nostru. În primul rînd, și aceasta este deosebirea dintre liturghie și arta modernă, trebuie să dăm geniului locul cuvenit : reforma liturgică a fost hotărîtă și pusă în aplicare în chip deliberat și în obiectiva abstracție a unei intenții. Istoria modernă a picturii, a muzicii, a poeziei, a sculpturii este lăsată în voia hazardului geniului a cărui apariție nu poate fi nici prevăzută, nici interzisă de cineva. De aceea frumusețea și reușita nu sînt absente din civilizația noastră. Dar ele nu sînt nimic altceva decît rodul improbabil al individualităților în chip aparte dotate și nu expresia continuă și generală a unei culturi. Dacă ne gîndim bine au existat și chiar există încă, oricît de extraordinar ar părea, societăți umane care nu produc nimic urît – ceea ce nu înseamnă totuși că toate realizările lor ating frumusețea unei creații a lui Bach ori Gauguin. În al doilea rînd, nu dorim decît să încercăm să caracterizăm în mod filosofic, în cîteva cuvinte, tendința profundă ce a dirijat mișcarea artistică europeană. Această tendință este deja manifestă în estetica lui Hegel și o vom regăsi, aceeași, la sfîrșitul analizelor noastre – adevăr perceput încă de la început.

Iată cum am putea descrie, sintetic, această stare de lucruri. Pînă la sfîrșitul secolului XVIII sau, oricum, pînă în 1770, arta clasică europeană este în primul rînd o artă a expresiei, adică o artă ce aparține eminamente societății. Ceea ce înseamnă, în esență, că prima regulă este aceea de a plăcea, deci că actul estetic (faptul de a face operă de artă) se epuizează oarecum în lucrul asupra formei. Se face artă ori de cîte ori un „geniu minunat" impune o formă regulată și convențională expresiei unei idei, unui sentiment, lucru sau eveniment. Doar modul de a trata forma permite, în cele din urmă, recunoașterea unei opere de artă, identificarea ei ; iar scopul prim al oricărei opere de artă este tocmai de a se face cunoscută *ca operă de artă* și de a nu fi în nici un fel confundată cu ceea ce nu este artă. De aceea profesorul de filosofie al domnului Jourdain poate afirma : „Tot ceea ce nu este proză este vers ; și tot ceea ce nu este vers este proză." Pentru aceasta e suficient să observi dacă discursul se supune sau nu ritmului și rimei, ceea ce exclude, desigur, existența prozei poetice sau a poeziei în proză. Principiul se verifică peste tot, în teatru, în muzică, în pictură. Toți artiștii încearcă să-și ordoneze materia în cel mai convenabil și mai bine primit mod. Ei sînt „ingineri" al căror talent este făcut din îndemînare, iar triumful lor rezidă în execuție. A aprecia *arta* cu care este executată o operă înseamnă a gusta stăpînirea, subtilitatea, varietatea și farmecul alcătuirii sale formale. În mod esențial, marele artist este conceput ca bun artizan, nu ca o individualitate sălbatică ce ar locui un misterios ținut ascuns al frumuseții. Nici La Fontaine, cel mai mare poet francez, nici Racine sau Molière, cei mai mari dramaturgi ai noștri, nu au sentimentul apartenenței la o esență superioară majorității muritorilor : pentru ei, după cum spune Pascal, se pune problema „cum să-și plaseze mai bine mingea". Astfel, pentru noi greu de înțeles lucru, îi vedem afișînd o mare indiferență față de opera lor : o părăsesc fără a fi încercați de sentimentul de a fi trădat o misiune sau de a fi dezertat de la un sacerdoțiu. În fond, cuvîntul *artă* își păstrează încă semnificația începuturilor : aceea de „lucru asupra unei materii date". Se știe că a fost nevoie să așteptăm anul 1542 pentru a vedea acest termen aplicat picturii și sculpturii[21]. Uzajul va fi dificil de stabilit

21. F. Brunot, *Histoire de la langue française*, t. VI, partea I, fasciculul 2, *Le XVIII-e siècle*, A. Colin, 1930, p. 680.

și va conduce, puțin cîte puțin, nu numai la separarea artelor liberale de cele mecanice, distincție practicată de multă vreme[22], ci și la separarea „artelor frumoase", confundate veacuri întregi cu artele mecanice. În secolul XVII termenul de „arte frumoase" cunoaște o tot mai mare răspîndire, deși doar în 1798 va fi cuprins în *Dicționarul Academiei*[23].

O atare „concepție" despre artă, aparținînd mai curînd unei întregi societăți decît indivizilor determinați, nu poate să nu-și dezvăluie, mai devreme sau mai tîrziu, insuficiența, caracterul unilateral, contradicția lăuntrică – căci ea reduce întreaga artă la o singură dimensiune. Iar această contradicție este următoarea. În orice domeniu al ei (artele liberale, artele mecanice, artele frumosului), arta se definește drept *formă impusă naturii*, întrucît nu există artă decît acolo unde există transformarea naturii[24]. Forma despre care este aici vorba este în mod necesar o formă secundă, în așa fel încît formele naturale însele sau formele prime sînt întotdeauna „materie" pentru artă. În esența însăși a actului ei, arta comportă o relație de diferențiere în raport cu natura ; de aceea actul artistic solicită, într-un mod cu atît mai necesar, o rațiune, un scop care să justifice abaterea de la natura dată, în funcție de o „natură" superioară. Căci, la urma urmei, tot nu ieșim niciodată din natură, dar putem reveni la ea în urma unor ocoluri mai lungi ori mai scurte. Artele liberale (științele) și artele mecanice (tehnica) își află justificarea în necesitatea de a cunoaște natura spre a o putea folosi : „nu stăpînim natura decît supunîndu-ne ei" și „arta fără știință nu valorează nimic"[25]. Nu la fel stau lucrurile cu artele frumosului, a căror rațiune de a fi este prea puțin evidentă în mod natural, ceea ce face și mai manifest caracterul artificial sau gratuit al actului lor : ce adaugă imaginea pictată frumuseții naturale a unui trandafir ? Nu-i sigur nici măcar faptul că ne-ar face să vedem mai bine floarea pentru că în egală măsură ne poate face să o uităm. Rațiunea de a fi a transformării naturii în artă este de a încerca să pătrunzi dincolo de natura „obișnuită" și de a se situa pe sine, în mod necesar, la nivelul divinului și sacrului, la nivelul Naturii primordiale, perfecte, imuabile. Dacă naturii îi este impusă o formă secundă, faptul se datorează voinței de a revela în această natură esențele divine ascunse înlăuntrul ei, de existența cărora doar omul este conștient. Astfel, artele frumosului alătură din nou multiplicitatea

22. H. J. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Ed. Boccard, pp. 203-204.
23. F. Brunot, *ibidem*, p. 681. Cuvîntul *artist* suferă o evoluție mai lentă. În secolul XVII, nu se deosebea încă de termenul *artizan*. Doar ca în secolul XIX distincția va deveni curentă (*ibidem*, p. 682). Fapt, desigur, nu lipsit de semnificație.
24. Acesta este titlul lucrării lui Ananda K. Coomaraswamy, *The transformation of the nature in art*, New York, Dover Publications, 1956.
25. Este adevărat că în anumite civilizații – și este cazul civilizației noastre – medierea prin tehnică poate căpăta o asemenea amploare, încît avem impresia că trăim într-un univers artificial. Impresie care este în același timp adevărată și falsă. În realitate, doar necesitățile umane reglează activitatea tehnică ; nici o publicitate nu poate face în mod durabil necesar un produs de care nu are nimeni nevoie. Putem însă artificializa la nesfîrșit maniera în care ne satisfacem necesitățile : cibernetica trebuințelor nu este deloc într-atît de riguroasă încît să excludă alegerea și, în cele din urmă, *opțiunile morale*. Nici o activitate umană nu funcționează în circuit închis, în maniera pur „homeostatică", și asta prin chiar definiția ei.

accidentală şi periferică a formelor cosmice prototipurilor lor eterne, salvînd-o de propria-i evanescenţă. Arta este esenţial metafizică şi sacră. Această perspectivă este abolită în Europa la sfîrşitul Evului Mediu : este complet pierdut din vedere conţinutul sacru al operelor frumoase. Pierzîndu-şi raţiunea de a fi, arta este în sens propriu artă a frumosului, în timp ce în culturile tradiţionale frumosul era ascuns şi absorbit prin însăşi funcţia sa. Astfel se naşte conceptul de arte frumoase, precum şi noţiunea de „artist". Pe de altă parte însă, redusă fiind la act – adică la operaţia de in-formare a unei naturi – arta este tot mai mult percepută ca fiind gratuită şi artificială. Prin activitatea lui, artistul va fi plasat din ce în ce mai mult într-o situaţie de excepţie în raport cu totalitatea activităţilor societăţii, fiind tot mai „marginalizat". În acelaşi timp însă, el află în operele sale tot mai puţine argumente care să justifice această situaţie. Rezultă de aici o individualizare a funcţiei artistice. Artistul este trimis înapoi la sine. Geniul încetează de a mai fi inginer ; el devine preotul sau profetul unei noi religii, al unui alt zeu pe care singur îl poartă în sine, avînd misiunea de a-l revela lumii.

Această schimbare se declanşează cam în a doua jumătate a secolului XVIII. Cel mai strălucitor exemplu al vechii concepţii ne este furnizat de Voltaire. Pentru noi este absolut incredibil că a putut fi considerat cel mai mare poet al Europei, el datorîndu-şi o mare parte din fabuloasa sa glorie unei opere dramatice pe care azi nimeni n-o mai poate citi : pentru el, poezia este „raţiunea turnată în vers armonios."[26] Însă odată cu Diderot, a cărui concepţie rămîne destul de confuză, se iveşte o nouă exigenţă. Poezia nu mai este doar formă, ea dobîndeşte şi o materie proprie. „Ce-i trebuie poetului ?", se întreabă Diderot ? Şi iată răspunsul : „Poezia are nevoie de ceva enorm, sălbatic şi barbar."[27] Frumuseţea poetică nu mai este o *punere în formă*, ci un *secret* care rezidă în lucrurile însele, secret ascuns, prin însăşi ordinea lumii, tuturor privirilor, cu excepţia celor marcate de un destin fatal cu semnul geniului. Este clar că acum forma însăşi, cea care a fost principala preocupare a artistului, a devenit principalul său inamic. Iar prin formă nu trebuie deloc să înţelegem numai ordinea limbajului, ci şi ordinea naturii – prima nefiind decît expresia celei de-a doua. În orice domeniu, formă înseamnă structura inteligibilă, coerenţa înlănţuirilor al căror caracter matematic şi raţional este mereu pus în evidenţă de ştiinţă. Reducţia galileană a întregii naturi la planul vizibil, la ceea ce este geometric demontabil, nu a fost deloc încetinită de-a lungul acestei perioade : ştiinţa nu a cunoscut nici o revoluţie romantică ; secolul XIX prelungeşte şi accentuează veacul precedent, iar acesta, la rîndu-i, nu face decît să-i dezvolte pe Galilei şi pe Newton. Dacă e adevărat că frumosul, poeticul, este şi altceva decît o aranjare a părţilor şi a elementelor formale, o astfel de ştiinţă nu dă artistului nici o posibilitate de a-l afla altundeva decît „în afara lumii."[28] Iar re-

26. Răspunzîndu-i lui Helvetius, foarte rezervat în privinţa lui Boileau, Voltaire, apărînd poetul, îşi expune şi concepţia sa despre poezie. Şi scrie : „El a turnat raţiunea în vers armonios." (Scrisoarea din 20 iunie 1741, în Chassang şi Senninger, *Recueil de textes littéraires françaises, XVIII-e siècle*, Hachette, p. 117).

27. *De la poèsie dramatique*, cap. XVIII : Despre moravuri, în Chassang şi Senninger, *ibidem*, p. 171.

28. Baudelaire, *Petits poèmes en prose*, XLVIII.

torica nu dă poetului nici o şansă să cînte frumosul decît „dislocînd acest nerod de alexandrin", „strîngînd de gît elocvenţa", dînd „un sens mai pur cuvintelor clanului" pe scurt, distrugînd sintaxa şi scoţînd din matca lui firească vocabularul. Atunci începe lunga revolta a artei moderne împotriva formelor lucrurilor şi a expresiilor (lingvistice, picturale, muzicale, sculpturale), care se întinde de la faptele îndrăzneţe ale romanticilor pînă la distrugerea sistematică practicată de suprarealişti şi de contemporani. Ce vreţi mai semnificativ în această privinţă decît faimoasa definiţie a poeziei, aparţinînd lui Hugo şi cuprinsă în prefaţa sa la *Ode şi poezii diverse* din 1821[29] : „Dedesubtul lumii reale există o lume ideală care se arată în întreaga ei splendoare privirii celor obişnuiţi, prin meditaţii profunde, să vadă în lucruri mai mult decît lucrurile. Frumoasele volume de poezii, fie în versuri, fie în proză, care ne-au onorat veacul, au dezvăluit adevărul abia întrezărit înainte, anume că poezia nu se află în forma ideilor, ci în ideile însele. Poezia este cel mai intim înlăuntru al tuturor lucrurilor."[30] Bineînţeles, o astfel de definiţie nu antrenează prin ea însăşi nici o consecinţă particulară ; mai mult, ea nu face decît să exprime pur şi simplu adevărul. Dar cînd aflăm despre marile dezbateri pe care le-a suscitat, înţelegem că în joc este pusă problema simbolului[31]. În sfîrşit, este evident că geniul, în cel mai intim act al său, nu poate ignora teoria. Dar nici nu poate să modifice cu adevărat condiţiile obiective ale exerciţiului său. Neîndoielnic, în lucruri vede Hugo „mai mult decît lucrurile" şi nici unui alt scriitor nu i-a plăcut mai mult şi nici n-a ştiut mai bine decît el un altul să practice acest joc. Cu toate acestea, mişcarea generală a culturii europene poartă arta noastră modernă în chip inexorabil (cu reacţiile de felul Parnasului) spre a căuta intimitatea realului dincolo de realul însuşi, în spatele lumii şi dincolo de înlănţuirea raţională a elementelor ei, tocmai în măsura în care sintaxa lumii şi sintaxa limbajului fuseseră considerate de arta clasică drept model şi limită : nu numai că nu pot fi depăşite, dar omul e dator să li se supună şi să le urmeze. De altfel, ce este această intimitate, această lume „ideală", dacă nu alibiul sau garanţia unei revolte ? Este adevărat că arta clasică punea artistul într-o situaţie contradictorie, lipsindu-l de funcţia spirituală – deci de ţelul supranatural – conferită lui în culturile sacre, marginalizînd-o în raport cu funcţiile utile ale societăţii. El nu mai are nici o posibilitate de a accede la realităţile transcendente pe care acum religia le prezintă ca aparţinînd lumii de aici, asigurîndu-le astfel comunicarea ultimă. Dacă ne gîndim bine, arta nu mai poate fi decît un succedaneu al religiei, iar lumea ideală a lui Hugo nu-i decît o palidă copie a splendorilor inteligibile. Artei nu-i mai rămîne decît o singură dovadă, care rezidă în refuzul lumii naturale şi al lumii comune : doar în distrugere îşi poate atesta sieşi rectitudinea propriei intenţii.

Evoluţia aceasta trasată pe scurt ne conduce spre o caracterizare a artei moderne ca *angelism* şi asta atît în virtutea întruchipării dezincarnate a spiritualului şi

29. *Oeuvres complètes*, Editions Chronologiques Jean Massin, t. II, p. 5. Acest volum va primi titlul definitiv de *Odes et Ballades* în 1828.

30. Pe drept cuvînt, J. Massin apropie definiţia lui Coleridge, pentru care poezia este „facultatea de a evoca misterele lucrurilor", de Novalis : poezia este „calea misterioasă către înlăuntru" etc.

31. Facem aluzie la corespondenţa dintre V. Hugo şi un oarecare M. Z..., publicată în paginile ziarului *Journal des Débats* în 1824 (V. Hugo, *Oeuvres complètes*, t. II, pp. 533-548).

a divinului, cît şi în virtutea revoltei sale distructive împotriva ordinii formale a lucrurilor şi cuvintelor. Dar este adevărat că orice angelism are două aspecte tot atît de indisociabile ca şi cele două feţe ale unei medalii: angelismul „binelui" şi angelismul „răului". Pentru primele, cuvintele au tot atîta greutate cît şi corpurile, divinul pluteşte în ectoplasmă şi se proferează în indicibil; peste tot, în pictură ca şi în literatură, materialul devine duşmanul împotriva căruia se cere exprimată nobleţea sufletului şi a „idealului". De aici, constanta monotonie a imagisticii religioase şi a reprezentărilor sfinţeniei. Tot ceea ce este vaporos, celest, noros, fluid, toată această fantasmagorie mai mult „spiritistă" decît spirituală trădează angelismul funciar care o inspiră [32]. După cum se observă, ne aflăm la antipodul adevăratului simbolism pentru care „transparenţa metafizică" a lumii sensibile este atît de evidentă încît face corp comun cu cea mai carnală prezenţă a ei. Şi nu ne înşelăm cînd spunem că acceptarea deplină a realităţii corporale nu e cu putinţă decît în funcţie de transparenţa sa metafizică. O singură concluzie se desprinde cu claritate din analizele de pînă acum: strînsa legătură dintre materialism şi angelism. Departe de a corespunde unei victorii asupra vagului şi imaginarului şi unei cuceriri de real şi concret, reducţia materialistă a lumii la pura corporalitate este o adevărată „dezincarnare", o adevărată pierdere a sensului realului, un triumf al abstracţiei şi conceptualului. Nu aflăm aici nici un paradox, căci corporalul simplu nu este în el însuşi decît o limită, aceea a lui aici-şi-acum, este ultimul grad al fiinţei în afara căruia nu te mai întîmpină decît neantul. Chiar dacă am întoarce problema pe toate părţile, tot nu ne vom sustrage niciodată acestei consecinţe conform căreia spaţio-temporalul pur şi simplu nu este decît o „fiinţă a raţiunii", un „termen" mental, limita (inaccesibilă în mod real) atinsă în mod ideal de realul

32. Romanul lui Balzac dateaza din 1835. Spiritismul apare în Statele Unite, în anul 1847 şi îl aflàm în Franţa puţin mai tîrziu. (R. Guénon, *L'erreur spirite*, Editions Traditionnelles, 1952, ediţia a doua, p. 17). Probabil ca Balzac nu l-a cunoscut. Nu lipsesc însa analogiile şi afinităţile, nu atît în ceea ce priveşte comunicarea cu cei morţi, necunoscuta lui Balzac, ci în ceea ce priveşte climatul general, cel al unei „confuzii între psihic şi spiritual" şi al unui fel de „materializare fluidica" a supra-corporalului, inevitabila pereche contra-pusa a dezîncarnării spiritului. Este ştiut ca principala sursa a respectivei confuzii este Swedenborg, din care Balzac s-a inspirat, cel puţin parţial. Nu negam adevarul doctrinei swedenborgiene a simbolismului, doctrină fondată în principal pe corespondenţa (activă) între toate gradele de realitate. De altfel, aceasta corespondenţa este expresia procesiunii realităţilor inferioare pornind de la cele superioare. „Tot ceea ce apare în univers reprezintă Regatul Domnului, pînă într-acolo încît nu există nimic în Universul atmosferic şi astral, pe pamîntul cu toate cele trei regnuri ale sale, care sa nu-l reprezinte în maniera sa proprie (...); în cele din urmă, din planul Divin provin cele celeste care aparţin binelui, din cele celeste purced spiritualele ce aparţin adevarului, iar din cele celeste şi spirituale – cele naturale." Astfel, toate lucrurile care există „nu pot fi decît reprezentative pentru cele prin care au venit în existenţă." *Arcanes célestes*, traducere J.F.E. Le Boys des Guays, t. V, paragraf 3483, p. 534). Dar această doctrină clasică este dublată, pe de o parte, de dispreţul corporalului şi, pe de alta parte, de o materializare a spiritualului. El scrie despre om: „Corpul este doar un exterior supra-adăugat" sufletului ce conţine, el însuşi, un interior şi un exterior (*La nouvelle Jérusalem et sa doctrine céléste*, Swedenborg Society, Londra, 1938, paragraf 46, p. 29); pe cînd, „dacă Spiritele n-ar fi avut organe, iar Îngerii n-ar fi fost substanţe organizate, n-ar fi putut nici vorbi, nici vedea, nici gîndi." (*Arcanes célestes*, t. III, paragraf 1533, p. 5) De exemplu, de aceea „toţi Îngerii au Locuinţele lor, în care traiesc" etc. (*ibidem*, paragraf 1628, p. 60).

sensibil redus la condiţiile lui de existenţă [33]. Şi totuşi, de trei sute de ani încoace civilizaţia occidentală trăieşte cu certitudinea contrară. Terorismul materialist s-a înstăpînit într-atît asupra spiritelor, încît identificarea realului cu materialul a trecut la starea de reflex speculativ iar orice gînditor ce îndrăzneşte să se ridice împotrivă-i, este încercat de un sentiment de culpabilitate. El înfruntă interdicţia majoră a culturii ştiinţifice împotriva miilor de savanţi şi filosofi, dar nu-i departe de a admite, în forul său lăuntric, că lupta lui nu-i decît o concesie făcută cerinţelor iraţionale ale fiinţei umane. Şi totuşi, ar trebui să i se pară evident că materialismul, fie el ştiinţific sau filosofic, este cu necesitate ultimul grad al decăderii intelectuale, limita îndobitocirii unei inteligenţe extenuate. Toate concluziile artei şi angelismul funciar care le caracterizează mărturisesc despre această culpabilitate epistemică.

În ceea ce priveşte „faţa neagră" a angelismului, angelismul răului, ea este legată de misterul fiinţei satanice. Deoarece şi Satan este înger, ba chiar îngerul redus la „angelitatea" pură; el este angelismul ontologic. În ceea ce ne priveşte, propunem următoarea descriere. Satan, cel care la începuturi a fost Lucifer, „Purtătorul de Lumină", este sortit, asemenea oricărui alt înger, să răsfrîngă în întreg cosmosul Gloria divină: el însuşi există doar în măsura în care se întoarce spre Lumina principială, pentru a o reflecta. Dar el, întorcîndu-se către sine, descoperă propria-i splendoare care-l covîrşeşte şi-l orbeşte. Uitînd că nu-i decît un reflex al strălucirii divine, vrea să pună stăpînire pe aceasta, să şi-o aproprie. Printr-un veritabil act de cogitaţie angelică, îşi identifică fiinţa cu conştiinţa posesivă pe care o capătă treptat. În consecinţă, ocultînd Sursa luminoasă care l-a iradiat, Lucifer „actualizează" „faţa obscură" a oglinzii şi, în acelaşi timp, incomprehensiunea lui în raport cu Absolutul. Căci toate celelalte creaturi îi păreau nedemne de el şi de Creator, nici o alta nefiind mai preocupată decît el de onoarea lui Dumnezeu. Cum să accepţi că Înaltul a creat şi „lumea de jos" şi că există o „esenţă a noroiului, a murdăriei şi a firului de păr"? El va dori deci să oprească în propria-i oglindă iradierea frumuseţii divine. Aşa făcînd, toate cîte au fost dedesubtul lui s-au trezit acoperite de umbra sa, aruncate în noapte răul este reverberaţia tenebroasă şi umbra lăsată de Satan asupra lumii. Neînţelegînd că a iubi Absolutul înseamnă a accepta relativul, el speră să poată înlătura creaţia inferioară pe care iubirea lui geloasă pentru Dumnezeu nu o poate suporta. Aceasta este esenţa angelică a răului. De aceea revolta împotriva tuturor formelor şi distrugerea lor estetică este transparentă şi în sensul aspectului întunecat al angelismului. Satanismul este deja explicit la Baudelaire, deşi el nu îl pune la lucru în plan estetic, ci încearcă mai curînd să-i actualizeze monstruoasa prezenţă în el însuşi, în sufletul său pervertit şi îndurerat. La Rimbaud apare cu mai multă claritate; căci el se comportă „satanic" (cre-zîndu-se „demonul" lui Verlaine [34]) nu doar în viaţă, ci caută să realizeze o adevărată demolare a lumii în şi prin opera sa. Odată cu el opera de artă, poemul, devine instrument şi spaţiu de manifestare a revoltei. „Dada" şi

33. Dupa cum a demonstrat Leibniz şi dupa cum ne învaţa *philosophia perennis* a întregii lumi, nu există doua fiinţe care sa se deosebească doar *solo numero*, adica într-un mod pur cantitativ.

34. Chiar şi un autor „moderat" ca Antoine Adam este obligat sa admita ca „Verlaine a slujit la şcoala diabolicului sau tovaraş (...). Rimbaud (...), cu nepasare, îl va determina să respinga toate disciplinele, sa braveze legile morale, sa urasca servituţile. Îl va învaţa să

suprarealismul au încercat să extragă ultimele consecinţe ale acestei evoluţii, să o sintetizeze în scopul manifest de a o aduce la desăvîrşire printr-o revoluţie totală, atît psihologică şi socială, cît şi literară sau artistică. Se ştie ce s-a întîmplat în cele din urmă – şi nu se putea să nu se întîmple astfel – şi cum a sfîrşit suprarealismul, zdrobit sub avalanşa de onoruri binemeritate, decernate de o societate încîntată de fapt de atîta rău risipit pentru a o şoca.

Dar demersul suprarealist este mai interesant prin semnificaţia lui obiectivă decît prin realizările efective. Şi s-ar părea că această semnificaţie se înscrie perfect pe linia trasată de noi. Termenul ultim al suprarealismului (care la Apollinaire semnifică în primul rînd supranaturalism) marchează voinţa de a descoperi şi de a atinge acea realitate ascunsă în realitatea însăşi, dimensiunea în chip de neconceput lăuntrică a unei lumi care este totuşi, în întregul ei, exterioritate (căci Breton este – şi se vrea – materialist), şi care ne trimite în cele din urmă la trucajul mecanicist cu care se identifică explicaţia ştiinţifică de la Descartes încoace[35]. Nu trebuie să ne lăsăm amăgiţi. Această revoluţie universală, acest război declarat (cel puţin pe hîrtie!) tuturor forţelor ordinii, nu caută o realitate transcendentă. Este păstrată în întregime excluderea ce afectează referentul supra-sensibil al simbolului sacru. Întreaga ordine divină este cea respinsă cu atîta violenţă. Breton îi invocă mereu pe Feuerbach, Marx, Engels, Lenin, Freud : „De încetat trebuie să înceteze nu numai exploatarea omului de către om, ci şi exploatarea omului de către acel pretins «Dumnezeu» de absurdă şi provocatoare amintire."[36] Poetul nostru nu face economie de amănunte: „Tot ce-i mai şovăitor, dubios, mai infam, mai murdar şi mai grotesc se cuprinde pentru mine în acest unic cuvînt: Dumnezeu."[37] Semnele sacrului nu-s decît superstiţii: „E imposibil să mergi mai departe în ceea ce priveşte supravieţuirea semnului în raport cu lucrul semnificat", notează Breton, referind-se la „credinţele seculare."[38] Trebuie s fie absolut clar că supra-realitatea nu ţine de „lumile din spate." Există, ambineînţeles, o anumită asemănare între analogia mistică şi analogia poetică, am–

roşească de propriile-i remuşcări. (...) Găsea amuzant să dea frîu liber, în prietenul său, tuturor forţelor demonice pe car e avuses e bucuria de a le fi descoperit în autorul acelui *Bonne Chanson.*" Mai departe, el precizează că în Rimbaud (dar nu numai) şi-a aflat „un maestru satanic)" (*Verlaine*, Hatier, pp. 30-31).

35. „De multă vreme mi-am proclamat, scrie Breton, adeziunea la materialismul dialectic, ale cărui teze mi le-am însuşit în întregime: primatul materiei asupra gîndirii, adoptarea dialecticii hegeliene etc." (Citat de G. Durozoi şi B. Lecherbonnier, *Le surréalisme*, colecţia „Thèmes et textes", Larousse, p. 226). De asemenea, A. Breton, *Manifestes du surréalisme*, Idées, Gallimard, pp. 97-98.

36. *Manifestes du surréalisme*, p. 165. Evident, există mai multe moduri de a recupera acest ateism, dintre care invocarea teologiei lui Meister Eckhart nu este chiar cel mai nefericit. Oare nu şi Breton îl citează laudativ pe René Guénon şi *Les états multiples de l'être* ? (*Manifestes*, p. 187-188). Cum scriu Durozoi şi Lecherbonnier: „Fie că aminteşte importanţa Kabbalei, a gînditorilor gnostici, a Zoharului, a lui Eliphas Lévi etc, Breton distinge întotdeauna gîndurile lor *a priori* spiritualiste pe care le respinge în bloc, acceptînd în schimb ambiţiile lor." (*Le surréalisme*, p. 157) În cele din urmă, este evident că Breton era incapabil să înţeleagă cu adevărat sensul profund al apofatismului.

37. *Le surréalisme et la peinture*, citat de Sarane Alexandrian; *André Breton par lui-même*, Seuil, p. 162.

38. *Le surréalisme et la peinture*, text citat în *André Breton*, lucrarea lui Jean-Louis Bédouin, „Poètes d'aujourd'hui", P. Seghers, p. 156.

bele transgresînd legile logicii. Dar analogia poetică „diferă fundamental de analogia mistică întrucît ea nu presupune deloc că ar exista un univers pe care această tinde să-l facă manifest."[39] Prin urmare, supra-realul nu este transcendentul. Din contră, este negarea lui radicală şi nu pretinde altceva decît să-l înlocuiască, realizînd la nivelul realităţii sensibile ceea ce supranaturalul pretinde a fi reuşit în al său dincolo absolut. Suprarealul „uneşte în sine toate formele realului."[40]

În ultimă instanţă şi în măsura în care toate curentele artei specific moderne converg spre suprarealism, trebuie să fi devenit deja evident că departe de a fi redescoperit, prin aceasta, inteligenţa simbolisticii tradiţionale, dimpotrivă, ne-am îndepărtat definitiv de ea. Suprarealismul se întemeiază în primul rînd şi în mod esenţial pe respingerea cît mai deplină cu putinţă a naturalităţii semnificanţilor, pe care doreşte să o distrugă şi să o dezbine din temelii pe cînd simbolistica sacră se clădeşte dintotdeauna pe luarea în considerare a lumii, aşa cum este ea voită de Dumnezeu, pe natura lucrurilor care este prin ea însăşi un mesaj divin. A introduce dezordinea în această natură teofanică, a sminti ordinea lucrurilor, înseamnă a ruina definitiv orice posibilitate a simbolismului sacru. Pe de altă parte, suprarealismul îşi propune ceea ce nu îndrăznise să întreprindă nici măcar freudismul însuşi : *supra-realizarea realităţii obiective*. La Freud, lumea ascunsă ce pretinde a reda vieţii umane *profunzimea* de care a fost lipsită de materialismul ştiinţific, este instalată în sufletul inconştient, în „orice-ul" sinelui. Suprarealiştii, din contră, doresc să instaleze această profunzime în suprafaţa însăşi a lucrurilor. La Freud subzistă încă un fel de transcendenţă, deşi răsturnată. Referentul semnului este „jos". Acum, transcendenţa a dispărut cu desăvîrşire, etalîndu-se în imanenţa pură. La urma urmei, după spusa lui Taine, idealul suprarealismului ar fi ca percepţia lumii reale să fie propria noastră halucinaţie. De aceea într-un astfel de sistem referentul unui semn nu poate fi decît un alt semn. Sau simbolurile sînt vide, sau totul este semn – dar într-o relaţie pur orizontală în care orice lucru trimite la toate lucrurile printr-un fel de corespondenţă complet indeterminată. Deja la Baudelaire teoria corespondenţelor analogice suferă o remarcabilă deviere întrucît uneşte „parfumuri, sunete şi culori", adică realităţi aparţinînd aceleiaşi ordini. O dată cu suprarealismul, orizontalismul devine sistematic şi anarhic. Acesta e conţinutul jocului „Unul în altul" pe care suprarealiştii îl pun la punct în 1953, joc ce tinde să arate că „orice obiect este (...) «conţinut» în oricare altul."[42] În felul acesta poţi dovedi că există o relaţie de analogie între toate lucrurile, ceea ce, după cum pretinde Breton, ne-ar permite „să urcăm pînă la izvoarele riturilor"[43], cu condiţia să ne lăsăm în voia unei gîndiri eliberate de orice constrîngere logică şi, mai ales, de principiul identităţii. Iată-ne în faţa aceleiaşi dialectici „hegeliene" despre care s-a spus că ignoră non-contradicţia şi depăşeşte antinomiile. Se manifestă aici, cu toată claritatea dorită, in-

39. *Le signe ascendant*, în *La clé des champs*, p. 134.

40. Durozoi et Lecherbonnier, *Le surréalisme*, p. 87.

41. *Ibidem*, p. 26.

42. *Ibidem*, p. 125. Jocul constă în a cere unei persoane, care a alesîn secret să se identifice cu un anumit obiect, să se descrie pe sine identificîndu-se cu un alt obiect care îi este indicat, astfel încît să poată fi ghicit obiectul la care se gîndise într-ascuns.

43. *Ibidem*, p. 127.

S-ar spune că dialectica hegeliană legitimează simbolistica, iar simbolistica (analogia) desăvîrşeşte dialectica (...). Analogia «particularizează» conexiunile simplei «similitudini», le generalizează apoi (prin efectul ei inductiv) pînă la o deplină metamorfoză în care diferenţele date de inertul din ele se topesc ; în acelaşi fel, dialectica «analizează» conexiunile vechii logici şi, risipind antinomiile care o blocau, îşi asumă destinul amplificator al «Raţiunii»."[44]

Concluzie : *De la* symbolon *la* diabolos

Iată-ne ajunşi la capătul celei de-a doua faze critice a simbolismului sacru. Subversiunea sensului este acum în întregime împlinită iar conştiinţa religioasă, definitiv neutralizată. Simbolul sacru ca atare şi-a trăit traiul. Şi a dispărut acum din cultura europeană, această cultură care ni se dă aşa cum se gîndeşte ea pe sine după decisiva cutremurare imprimată de explozia hegeliană cu tot cu repercusiunile ei, care au urmat-o îndeaproape. Fiecare dintre strategiile elaborate de raţiunea occidentală în scopul de a reduce scandalul nebuniei religioase sfîrşeşte, din ce în ce mai clar, prin a dizolva structurile raţiunii însăşi şi prin a instala demenţa drept normă fundamentală a spiritului. Fapt dovedit cel mai bine de suprarealismul care nu se mulţumeşte, precum Freud, să declare că religia este o nebunie colectivă şi să o constate ca atare pentru a-i putea circumscrie efectele, ci îşi propune să activeze în orice ins această nebunie şi să o stabilească astfel ca pe o dereglare cotidiană : „Pe scurt, definiţia suprarealismului dată de *Primul Manifest* nu face decît să «dăltuiască din nou» unul dintre marile cuvinte tradiţionale de ordine, şi anume «să spargă toba raţiunii care raţionează şi să contemple gaura», ceea ce va duce la lămurirea simbolurilor pînă atunci tenebroase."[45] În această disoluţie a ordinii cosmice şi raţionale, legătura ce uneşte lucrul semnificat cu semnul său este, desigur, ruptă. Mai mult, Breton precizează că e imposibil să «urci» de la semn la lucru. Nu mai rămîne decît să „redăm limbajul adevăratei sale vieţi (...), să „ajungem printr-un salt la naşterea semnificantului"[45], fructul spontan al unei dorinţe neconstrînse de nimic. Aici aflăm, credem noi, ultima fază a unei critici a sensului simbolului. Sub regimul tradiţional, raţiunea de a fi a semnificantului se află, în ultimă instanţă, în natura referentului inteligibil şi transcendent a cărui manifestare este. Sub regimul epistemei galileene, raţiunea de a fi a semnificantului este instalată într-o nebunie a spiritului uman în aşa fel încît, totuşi, cum s-a văzut la Feuerbach şi la Freud, legătura ce uneşte semnificantul de rădăcina lui psihică să fie recognoscibilă în virtutea unei analogii oarecare. Or, odată cu suprarealismul, totul se întîmplă ca şi cum pînă şi această analogie identificabilă ar fi repudiată. Cauza semnificantului este întotdeauna situată „în interiorul" sufletului, în „regiunea dorinţei." Dar această dorinţă fiind libertate pură, ea nu poate genera nici o formă semnificantă previzibilă. Între „lucrul semnificat" şi semnificant nu mai există nici o legătură posibilă, calea de la unul la celălalt este pentru totdeauna închisă. Or, care este legătura dintre referent şi semnificant, dacă nu

44. G. Legrand, „Analogie et dialectique", revista *La brèche*, nr.7 , pp. 28-29 ; citat în *Le surréalisme*, pp. 127-128.
45. A. Breton, *Manifestes...*, p. 182.

tocmai sensul ? O dată ce sensul a dispărut, putem spune pe drept cuvînt că am atins limita criticii celui de-al doilea pol al semnului simbolic.

Într-un anumit sens, putem spune că am atins limita extremă, dacă nu a semnului simbolic, cel puţin cea a funcţionării sale. După neutralizarea sensului, simbolului nu-i mai rămîne nimic, decît propriul său cadavru, de care se va ocupa ulterior structuralismul. Funcţia simbolului fiind de a uni, de a aduna laolaltă, după cum o indică etimologia sa (*sumballô*), el nu îşi poate asuma această funcţie decît dacă *o exercită mai întîi în el însuşi*, dacă este prin sine uniune, adunare-laolaltă a unui referent cu un semnificant, a unui „verb" cu un „trup". Aici, din contră, simbolul devine ceea ce separă, ceea ce divizează, ceea ce des-uneşte : în loc de a fi „nodul divin ce înnoadă lucrurile", el se constituie în loc al deznodării lor, al dispersiunii, al „eliberării" lor indeterminate, al disoluţiei lor explozive, al indefinitei lor derive într-un univers făcut ţăndări. Altfel spus, *symbolon* se transformă în *dia-bolos*, adică în „cel care divizează" (de la *diaballô*[46], care înseamnă a diviza, deci a acuza, a calomnia, întrucît calomnia şi minciuna constau în a rupe semnificantul lingvistic de referentul său, pervertindu-i sensul). În acest fel, cogitoul îngeresc de care am amintit capătă o semnificaţie precisă. Satanismul artei moderne (considerat ca mişcare generală, nu în mod necesar în fiecare dintre operele sale) nu este o trăsătură adiacentă a neutralizării sensului, ci constituie, din contră, actul ei esenţial. Întoarcerea şi răsturnarea simbolului se realizează în mod efectiv în semnul dia-bolic.

În sfîrşit, nu am putea trece sub tăcere modul în care existenţialismul sartrian (cel din *Greaţa* şi din *Fiinţa şi neantul*) ilustrează în mod filosofic, în calitate de martor irecuzabil, concluziile noastre de pînă acum. Ruptura dintre carne şi verb atinge aici rigoarea şi necesitatea unei demonstraţii. Ea este percepută ca expresie a structurii înseşi a realului şi capătă, prin aceasta, universalitate şi obiectivitate. Întreaga analiză celebră pe care o dezvoltă Antoine Roquentin, meditînd la umbra unui castan, într-o grădină publică, afirmă, la urma urmei, că sensul lucrurilor disimulează existenţa lor întrucît fiece lucru nu-şi află inteligibilitatea decît în măsura în care trimite la un alt lucru : de la rădăcina ce hrăneşte trunchiul care, în rîndu-i, susţine ramurile, şi aşa mai departe. În această sintaxă a finalităţii, în interiorul căreia fiecare lucru îşi are locul exact şi se articulează armonios cu toate celelalte, lucrul ca atare dispare oarecum, asemenea piesei unui *puzzle* în conturul ansamblului şi devine invizibil tocmai din cauza bunei lui adaptări. Dacă, din contră, dezgolim fiinţele de spoiala semantică ce le acoperă, ele se ivesc în întreaga lor absurditate monstruoasă şi abia atunci se dezvăluie conştiinţei zdrobitoarea lor existenţă : „Nu-mi mai aminteam că era o rădăcină, povesteşte Roquentin. Cuvintele dispăruseră şi, odată cu ele, dispăruse şi semnificaţia lucrurilor, modurile lor de folosinţă..."[47] După părerea noastră, nici o altă filosofie n-a mers atît de departe pe calea separării existenţei de esenţă ; nici o alta n-a separat atît de radical verbul de carne, ceea ce înseamnă că nici o alta n-a tras, atît de riguros şi de scrupulos, consecinţele acestei rupturi. „Lumea explicaţiilor şi a

46. Raportul răsturnat dintre *symbolon* şi *diabolos* a fost semnalat în principal de P. Evdokimov în *La femme et le salut du monde*, Casterman, p. 141.
47. *La nausée*, Gallimard, p. 179.

motivelor nu este lumea existenţei"[48], conchide Roquentin. Lumea existenţei e lumea absurdităţii glaciale. Nu absurditatea artificială a unui univers pus cu grijă în dezordine de creatorul său, pentru a face astfel inteligibilă pînă şi nebunia, ci absurditatea indiferentă şi de netulburat a existenţei brute, cea a „maselor moi şi monstruoase, aflate în dezordine – goale, de o înspăimîntătoare şi obscenă nuditate."[49]

Sigur că am putea sublinia caracterul literar al acestor descrieri : nu lipseşte nici afectarea, nici efectele ei. Ne-am putea chiar îndoi de seriozitatea şi sinceritatea autorului. Vom fi primii care vom recunoaşte natura „filosofico--ficţională" a existenţialismului sartrian ca fiind o filosofie ce face comerţ după bunul ei plac cu sensul realului, pentru simpla plăcere de a provoca ori scandaliza, din „adolescentină" fascinaţie pentru jocurile şi paradoxurile unei logici extremiste. Avem deseori impresia că Sartre se lasă mai curînd purtat de gîndurile lui decît că le conduce el însuşi (ba uneori se străduieşte să gîndească chiar şi atunci cînd n-are nimic de spus). Nu de puţine ori e vizibil „posedat" de o temă dialectică pe care o dezvoltă cu o voioasă ferocitate pînă la cele mai incredibile şi destructive consecinţe. Probabil că folosirea excitanţilor şi a drogurilor a avut un cuvînt de spus în accentuarea acestei tendinţe. Pentru noi însă aceasta nu diminuează cu nimic mărturia vie care este Sartre. Din contră, lipsa „bunului simţ" şi gustul pentru o logică extremistă ne garantează valoarea sa semnificativă. O filosofie mai atentă la real ar fi fost mai puţin exemplară. De aceea putem vorbi în cazul său despre o irecuzabilă mărturie. Sartrismul conduce, în mod speculativ, negaţia semnelor Transcendentului pînă la capătul ei ineluctabil : el denunţă incompatibilitatea fiinţei şi a logosului ; el pune, în sfîrşit, ateismul, faţă în faţă cu adevărul său. De această dată, sensul a dispărut cu adevărat, năruindu-se în el însuşi prin implozie, asemenea uneia dintre acele „găuri negre" din care nu mai ţîşneşte niciodată vreo lumină.

PARTEA A TREIA

DOMNIA SEMNIFICANTULUI SAU ESTOMPAREA SIMBOLULUI

Capitolul VI

STRUCTURALISMUL CA „ANTI-METAFIZICĂ"

Articolul 1
PROBLEMATICA CELEI DE-A TREIA CRITICI

Iată-ne ajunşi la ultima fază a criticii semnului simbolic. Ultima, întrucît din cei trei poli ai structurii sale n-a mai rămas decît unul, cel al semnificantului. Procedînd succesiv la eliminarea referentului ontologic, apoi la inversarea sensului religios al semnelor sacre, critica simbolismului sacru nu se mai poate lega acum decît de forma însăşi a simbolizantului, de realitatea lui sensibilă. Totuşi, această desfăşurare liniară nu trebuie să ne înşele : a treia fază a criticii semnului simbolic, deşi cerută în mod necesar de structura triadică a simbolului, nu se situează deloc în continuitatea fazelor precedente, anume în sensul că ea nu mai poate fi o critică a simbolismului *sacru*. În fond, o astfel de critică este încheiată odată cu neutralizarea conştiinţei religioase. Nu i se mai poate adăuga nimic esenţial. Cum am arătat, cadrul general îi este furnizat de hegelianismul feuerbachian ; nu pot varia decît factorii aflaţi în interiorul acestei scheme generale de alienare a conştiinţei. Evident, asta nu înseamnă că umanitatea occidentală a încetat definitiv să creadă în adevărul simbolurilor religioase, ci pur şi simplu că procesul unei astfel de credinţe este definitiv cunoscut, aproape în cele mai mici amănunte. În ochii *epistemei* europene pur şi simplu nu mai există simbolism sacru, decît poate cu titlu de categorie etnologică : în Occident şi aiurea simbolismul sacru subzistă ca un fapt real tocmai acolo unde critica n-a fost acceptată. Într-o conştiinţă raţională însă, el nu mai are nici un drept de existenţă. Nu acesta este cazul demistificării feuerbachiene sau freudiene, care nu are sens decît cu condiţia recunoaşterii unei importanţe *filosofice* a religiosului, cu condiţia luării lui în serios, căci nu demistifici decît ceea ce mai are

încă șansa de a fi crezut : nimănui nu-i va veni ideea să nege existența lui «Moș Crăciun», acest mit nemai întreținînd nici un raport cu o realitate obiectivă[1].

Se observă, prin aceasta, că al doilea moment al criticii noastre este cel mai important - cel puțin din punctul de vedere al simbolismului sacru ca atare. La urma urmelor, neutralizarea ontologică a simbolului nu este decît consecința unei revoluții cosmologice care nu interesează inițial problematica simbolismului, ci concepția generală asupra universului. Totuși, este adevărat că nu există cosmologie care să nu fie mito-cosmologie, prin urmare, și revoluția copernico-galileană își va avea și ea legăturile ei cu simbolismul religios. Însă acest raport nu apare evident decît reflecției, astfel încît actorii dramei au putut trăi întreaga problematică a simbolismului sacru drept ceva marginal, cel puțin atîta vreme cît Biserica Catolică s-a păstrat departe de conflict. Doar mai tîrziu această formidabilă întîmplare, care pune sub semnul întrebării religiosul ca atare și manifestările sale sensibile, se prezintă conștiinței europene drept o problemă majoră care, de la Spinoza la Kant, de la Kant la Hegel și Feuerbach, de la Feuerbach la Marx și la Freud, va deveni din ce în ce mai acută. Doar atunci se va trece la critica sacrului în sine, iar simbolismul în sine va fi lipsit de toate prerogativele sale. Cu alte cuvinte, revoluția cosmologică a făcut necesară critica simbolismului. Dar filosofia luminilor, prin noțiunea de conștiință alienată, este cea care a făcut-o cu putință și a realizat-o efectiv.

Cu toate acestea, cea de-a doua critică s-a realizat, după cum am notat, din punctul de vedere al *simbolismului* sacru, deci ignorînd oarecum semnul simbolic ca atare. De altfel, în măsura în care a fost acceptat refuzul supranaturalului (și al imanenței sale) proclamat drept necesar de revoluția științifică, era inevitabil ca pretențiile religiei să fie considerate inacceptabile. A doua critică nu este altceva decît o reacție suscitată de sacrul însuși în orice spirit preocupat de raționalitatea științifică. Prin urmare, ea este determinată tocmai de ceea ce combate, nicidecum de un simbolism oarecare (de exemplu, matematic ori poetic), adică de simbolismul în genere, ci doar de către simbolismul religios. De aceea, după cum am putut constata, nici una dintre hermeneuticile demistificatoare propuse nu oferă exemplul unei analize aprofundate sau al unei elaborări riguroase a conceptului de simbol. Perspectiva structurii semnului este în întregime acoperită de cea a semnificației sale, adică de cea a funcției și uzajului său religios. Totuși, este vorba cu adevărat de o critică a simbolismului exact în măsura în care divinul și transcendentul nu se prezentifică decît prin mijlocirea simbolurilor. Ateismul filosofic poate să-și imagineze mult și bine că e mulțumit cu o refutare speculativă a lui Dumnezeu, abandonînd restul (Scripturile sacre, imaginile pioase, datinile, sărbătorile etc.) bunului plac al superstiției maselor de ignoranți. După spusa lui Descartes, ideea de Dumnezeu este deja prin ea însăși un simbol : cu cît ateismul devine mai exigent, mai riguros, cu atît își dă mai bine seama că, din aproape în aproape, întreaga viață umană, toată cultura și societatea trebuie debarasate de impuritățile lor religioase. Imensă operație de curățire, greu de dus la bun sfîrșit, care necesită luarea în seamă a simbolismului ca atare, în mod global, și realizarea unei hermeneutici în cele din urmă eliberatoare. În realitate, această a doua fază a

1. Ceea ce nu ne interzice să-i conferim o semnificație freudiană ori jungiană și chiar să-l combatem în numele unei profilaxii psiho-pedagogice.

criticii verifică prin ea însăși natura indisociabilă a sacrului și simbolicului ; și asta nu numai pentru că divinul transcendent nu se poate prezentifica în nici un alt mod, cum deja am spus, ci și întrucît funcția simbolului fiind aceea de a face cunoscut altceva decît pe sine, el o împlinește cel mai bine atunci cînd este în joc sacrul și invizibilul, adică un element esențial de cu totul altă natură. În caz contrar, semnul simbolic ar fi doar un înlocuitor de care, la nevoie, ne-am putea lipsi. Or, toată lumea va fi de acord că cea mai bună definiție a unui lucru oarecare nu o aflăm decît «la limită», în momentul în care, de la o distincție la alta, ajungem în sfîrșit la „un rest" pe care nu-l mai putem scădea fără riscul de a ajunge la nimic[2]. În alți termeni, esența pură este ceea ce rămîne atunci cînd nu mai putem lua nimic din respectivul lucru. La fel se întîmplă și în cazul esenței unei funcții - care nu apare în întreg adevărul ei decît în clipa în care este absolut indispensabilă. De aceea simbolistica pură explică de la sine divinul transcendent sau invizibilul esențial[3]. Asta nu înseamnă că această implicație este văzută în raport cu sacrul și că, în virtutea indisociabilității celor doi termeni (sacrul și simbolul), critica primului este îndreptățită să neglijeze critica specifică a celui de-al doilea.

Dar neglijența – sau uitarea – nu a putut dura prea mult. Neutralizarea conștiinței religioase de către hermeneutica demistificatoare prin amputarea funcției simbolului permite doar subzistența cadavrului său, a ceea ce vom numi structura semnului simbolic. Ivirea simbolului în nuditatea semnificantului se observă deja la suprarealiști „ după cum am putut constata. Este totuși evident că cea de-a doua critică nu putea fi pozitiv interesată, prin ea însăși, de această problemă. În întregime absorbită de sarcina sa demistificatoare, ea nu-și aruncă privirea mai departe. De altfel, pentru ca o critică a semnificantului nu are *nici un sens*. La urma urmei, critica este în chip esențial un act al conștiinței raționale și interesează conținutul unei astfel de conștiințe. Un semnificant simbolic este un lucru, o imagine, o relație, pe scurt un element „sensibil" care nu poate fi supus criticii decît în măsura în care prin el se exprimă o intenție a spiritului uman. În afara acesteia, materialitatea semnificantului este ceea ce este, dar în orice caz „non-semnificativă", fără interes pentru critica religioasă. De fapt, nici nu există o critică a semnificantului, așa cum a existat o critică a referentului și a sensului, adică o respingere, pe de o parte, și o răsturnare pe de altă parte. A respinge materialitatea semnificantului ar echivala cu suprimarea criticii înseși prin suprimarea obiectului ei. În aceste condiții, critica semnificantului nu poate avea decît un singur sens : schimbarea sensului semnificantului însuși relativ la funcția îndeplinită de acesta în interiorul semnului simbolic. Cu alte cuvinte, este vorba de a demonstra că întreaga critică demistificatoare a simbolismului sacru are la bază o concepție implicită asupra structurii semnului simbolic, ea însăși nefiind niciodată pusă în discuție, deși vine în contradicție cu intenția constitutivă a acestei critici. Astfel se prezintă, în cele din urmă, natura problematicii cu care se confruntă cea de-a treia critică. Pe de o parte, critică fiind, ea nu poate decît să intereseze conștiința ; pe de altă parte, în măsura în care este „cea de-a treia", ea nu poate viza decît semnificantul. În mod necesar, ne vom afla în fața unei critici a conștiinței semnificantului. Dar în același timp

2. Din acest punct de vedere definiția unui lucru este ultima lui graniță cu neantul.

3. Din aceste considerații rezultă că semnul este de esență religioasă sau, mai mult, că primul semn este simbolul sacru, semnul lingvistic nefiind decît „urma sa mentală".

- fapt ce dovedeşte că am atins cu adevărat un termen ultim - ea va fi şi critica
conştiinţei *prin* semnificant, şi va fi o critică atît de radicală încît va ajunge în
chip explicit *la destituirea conştiinţei însăşi*. În felul acesta, „deconstrucţia" cri-
tică a semnului simbolic, aşa cum am urmărit-o pe parcursul lucrării noastre,
este suficientă pentru a ne furniza temele esenţiale ale unei analize a dezvoltării
filosofice europene, scoţînd astfel în evidenţă rolul central, deşi nu de puţine ori
trecut cu vederea, al simbolismului sacru în această evoluţie. Aşa stînd lucrurile,
critica semnificantului şi prin semnificant va avea sarcina de a conduce critica
conştiinţei religioase spre ultimul ei scop, împlinind ceea ce aceasta nu putuse
duce la bun sfîrşit.

Este deci pe deplin adevărat, cum spuneam dintru început, că această a treia
critică nu se situează exact pe linia fazei precedente : ea n-ar putea constitui o
simplă prelungire a aceleia întrucît nu o duce la desăvîrşire decît în măsura în
care se desparte de ea. Cu alte cuvinte, nu e suficientă voinţa de a o lua,
radicalizînd totodată proiectul anti-religios al lui Feuerbach şi Freud. Soluţia
finală a problematicii simbolismului sacru nu se iveşte din simpla dorinţă de
ateism şi nici măcar din ateismul cel mai complet „ după cum o dovedeşte cazul
lui Sartre. Ea va fi furnizată de o revoluţie epistemologică străină simbolisticii
religioase şi care vizează semnul lingvistic ca atare. Această revoluţie, ce va fi
mai apoi transferată în domeniul ştiinţelor umane în general, va permite
răsturnarea concepţiei implicite a semnului, aşa cum o formulase cea de-a doua
critică, şi se va încheia, în cele din urmă, prin sistematizarea filosofică pe care o
atrage în mod necesar după sine. Astfel, critica simbolismului sacru este
inaugurată şi se sfîrşeşte printr-o revoluţie epistemologică : Galilei în secolul
XVII, Saussure în secolul XX, ei fiind exemplele[4] semnificative ce ilustrează
închiderea epistemică a conceptului de simbol, şi anume, după cum vom vedea
mai bine în ultima parte, dispariţia acestui concept.

Articolul 2
SUPRAFAŢIONALISMUL STRUCTURAL

În conformitate cu succesiunea necesară a diverselor faze ale criticii
simbolului, am arătat care sînt condiţiile ce se impun unei a treia critici,
determinîndu-i problematica. Va trebui să analizăm în continuare natura
răspunsurilor pe care această critică pretinde a le furniza. Or, problematica la
care ne referim se ordonează în jurul a două tipuri de dificultăţi pe care le ridică
hermeneutica demistificatoare, fără a le şi aborda în mod explicit. De-a lungul
capitolelor precedente am formulat două serii de obiecţii : pe de o parte, am pus
sub semnul îndoielii posibilitatea de a stabili o legătură cauzală între conştiinţa
alienată şi forma simbolică aşa cum există ea, arătînd totodată că metoda
genetico-critică era incapabilă să genereze semnele sacre a căror geneză pretinde

4. *Le mystère du signe*, cap. IV, art. 1. Să ne amintim că structuralismul constă în
explicarea formei semnificanţilor (lingvistici sau de alt tip) nu diacronic, prin istoria lor, cum
procedează filologia clasică, ci sincronic, prin structură, adică prin relaţiile diferenţiale
stabilite între elementele lor constitutive : raţiunea de a fi a semnului grafic M din „Mater"
este aceea de a nu fi P din „Pater", şi reciproc. După cum spune Saussure, în limbă nu există
decît diferenţe întrucît nu există semn decît pentru ceea ce *se deosebeşte*.

totuşi a o dezvălui ; această diferenţă nu face decît să se accentueze progresiv,
pornind de la Feuerbach, pînă la Marx şi la Freud. Pe de altă parte, am scos în
evidenţă cercul vicios presupus de teza conştiinţei alienate, şi anume : alienarea
este în acelaşi timp cauză a conştiinţei alienate şi efect al acestei conştiinţe, sau
mai mult, alienarea se presupune ea însăşi pe sine (cercul genetico-critic).

În ceea ce priveşte prima dificultate, să ne amintim cele spuse despre
extraordinara bogăţie a semnificanţilor simbolici (într-o liturghie tradiţională, de
exemplu), despre complexitatea organizării lor, în opoziţie cu sărăcia şi
monotonia cauzelor considerate producătoare. Dacă luăm cu adevărat în serios
simbolurile puse la lucru de către sacru, această geneză nu ne va explica nimic.
De aceea etnologii şi filosofii, înţelegînd că structuralismul lingvistic le oferă un
model de organizare a cîmpului semiotic prin el însuşi, fără intervenţia unei
geneze neputincioase, s-au grăbit să aplice acest model cîmpului simbolurilor şi
miturilor şi să arate cum putem da seama de natura entităţilor semnificante
pornind de la structurile pe care le formează şi le ordonează prin relaţii
diferenţiale. E adevărat că, odată abordat structural, simbolismul şi-a pierdut
unul dintre caracterele sale esenţiale : a încetat pur şi simplu de a mai fi sacru,
fiind în întregime redus la semnul lingvistic. Aflăm aici ceea ce am putea
numi reducţia semiotică[5] a simbolului, deşi în realitate ne-am situa, în acest caz,
în afara simbolismului sacru.

În ochii structuraliştilor, însă, geneza nu este doar neputincioasă ori inutilă.
Ea este şi iluzorie, ba chiar, mai radical spus, conştiinţa însăşi este iluzie în
măsura în care se constituie în centru şi în sursă a semnificantului. Oricît de
„fantastică" pare o astfel de concluzie, ea este deja conţinută, într-un anumit
sens, în teoria conştiinţei alienate. După cum am notat în repetate rînduri,
această teorie este un fel de corespondent subiectiv al trucajului optic al
realităţii obiective, trucaj practicat de galileeni. Şi mai spuneam că, aşa cum
mecanicismul vrea să „locuiască" într-o lume fără densitatea ontologică a
profunzimilor, care să justifice aparenţele înşelătoare, la fel, orice hermeneutică
demistificatoare doreşte să ocupe o profunzime secretă, în transparenţa unei
conştiinţe, datorită magiei a cărei victimă devine, prin ea însăşi, acea conştiinţă.
Altfel spus, conştiinţa este centrul-sursă în care odihneşte resortul ascuns al
aparenţelor religioase dar, în acelaşi timp, subiectivitatea este ea însăşi centrată
şi „mînuită" de ceva dinlăuntrul ei, pe care totuşi, în chip inexplicabil, ea nu-l
percepe. Să spunem încă o dată - căci aceasta este o problemă subtilă, ce se cere
îndelung analizată - că nu este vorba despre o necunoaştere (sau o *inconştienţă*)
accidentală, contingentă, episodică, care aparţine experienţei comune, ci de o
necunoaştere esenţială, constitutivă conştiinţei însăşi, *structurală*... sau, mai bine
spus, ontologică, întrucît ea este cea care-şi „plămădeşte" fiinţa. În acelaşi timp,
conştiinţa este analizată drept veritabilul mediu al oricărei explicaţii deposedată
de sine în cele mai intime profunzimi ale sale. Trebuie deci să mergem mai
departe sau mai curînd să exhibăm, în locul ei şi pentru ea, adevărul pe care-l
cuprinde fără a şti : iluzia căreia conştiinţa i-a căzut victimă este conştiinţa
însăşi ca pseudo-centru-sursă : *iluzia conştiinţei este conştiinţa*. Faptul de a-şi fi
sieşi prezentă, identitatea ce o caracterizează, nu sînt decît efecte structurale ale

5. Semantic desemnează ceea ce este relativ la sens ; semiotic – ceea ce este relativ la
semn.

faptului de a fi altul decît celălalt, diferenţiala unei alterităţi, *diferenţă* pură fără nici o *interioritate*.

În felul acesta, victoria semnificantului este completă. Nu numai că simbolismul sacru nu este produs de conştiinţă, nu numai că organizarea şi structura sa nu sînt rezultatele unui spirit bolnav care s-ar fi proiectat pe sine în chip obscur, deşi am putea cunoaşte istoria acestui spirit prin simpla descifrare a cîmpului semiotic ; ci mai mult, cîmpul semiotic însuşi este cel care structurează şi ordonează în chip necesar conştiinţa şi gîndirea umană întrucît el se structurează şi se ordonează pe sine după regula entităţilor diferenţiale[6]. Din această clipă, sacrul se revelează drept ceea ce este cu adevărat : iluzie a unei conştiinţe care se gîndeşte pe sine ca transcendentă, centru-sursă a oricărui lucru, şi care gîndeşte, prin urmare, atît Transcendenţa, cît şi Centrul în sine. Feuerbach este în acelaşi timp şi regăsit, şi răsturnat : regăsit, întrucît divinul nu este decît conştiinţa însăşi, dar răsturnat, pentru că iluzia conştiinţei nu este inexplicabil instalată în interiorul conştiinţei, ci iluzia este conştiinţa însăşi ca mediu de interioritate. Iar mînuirea, căreia îi cade oarecum victimă, este aranjată din „exterior”, pornind de la funcţionarea unei structuri în raport cu care subiectivitatea nu-i decît un efect.

Într-un anumit sens, s-ar putea spune că asistăm la triumful definitiv al lui Galilei. Mitul profunzimii – dimensiunea „spaţială” non-localizabilă a spaţiului – este radical exorcizat. Subiectul, căruia mecanicismul cartezian îi asigura transcendenţa, opus exteriorităţii indefinite, reintră în sfîrşit în rînd, regăseşte suprafaţa fără grosime la care se reduce orice lucru, explodează şi îşi risipeşte interioritatea în cele patru colţuri ale relaţiei structurale. De aceea ni s-a părut potrivit să caracterizăm structuralismul drept un „suprafaţionalism”. E drept că natura lui reală, precum şi consecinţele sale, nu vor fi cu adevărat percepute decît pornind de la principiul semantic, care ne va sluji să facem manifestă evidenţa celor spuse. Putem totuşi să ne asigurăm încă de pe acum de realitatea lui, sesizîndu-i necesitatea plecînd de la contradicţiile celei de-a doua critici şi, de asemenea, culegînd date de la structuraliştii înşişi, declaraţiile lor în această privinţă fiind, după cum vom vedea, absolut explicite.

Articolul 3
CULTURA ÎMPOTRIVA METAFIZICII

Nu încape nici o îndoială că structuralismul, în calitate de „suprafaţionalism”, se defineşte pe sine drept ultimul cuvînt al luptei anti-metafizice, distrugerea integrală şi în sfîrşit deplina ei expulzare în afara graniţelor discursului speculativ. Şi, în acelaşi fel în care nu cu mult înainte observam cum cea de-a doua critică demonstra necesara corelare a sacrului cu simbolismul, de data aceasta expulzarea, rezultată din reducţia semiotică, dovedeşte încă o dată caracterul indisociabil al relaţiei ce uneşte metafizica şi simbolismul, chiar dacă ea nu este întotdeauna recunoscută nici de o parte, nici de cealaltă. Nu lipsesc nici exemplele ilustre, gînditori care, asemenea lui Aristotel ori Descartes, refuză simbolismul sau îl fac cosmologic imposibil, dar care totuşi nu renunţă la

6. Despre structuralismul lingvistic, vezi *Le mystère du signe*, cap. IV, art. 2.

ceea ce ei înşişi numesc metafizică[7]. Invers, un întreg curent anti-raţionalist vede în simbolism modelul unei gîndiri eliberate de categoriile „strîmte” ale logicii, de greutatea şi cecitatea conceptelor. Cu toate acestea, cu cît gîndirea europeană, pornind de la raţionalitatea ştiinţifică, devine mai conştientă de propriile ei exigenţe, cu atît se conturează mai clar necesitatea de a combate, cu acelaşi titlu ca şi simbolismul sacru, iluzia metafizică. Cu fiecare epocă filosofică, cel puţin de la Kant încoace, apare cîte un erou ce pretinde că va elibera cetatea gînditoare de hidra metafizică. Dar, vai ! Ca orice hidră, abia i-ai tăiat un cap, că se şi iveşte altul în loc, şi munca trebuie reluată. Eroii, însă, nu lipsesc. Moştenitori ai unei noi tradiţii, adăpostindu-se, în acelaşi timp, şi sub mantaua filosofului, ei primesc misiunea prioritară de a învinge monstrul. Or, printr-o minune cu adevărat uluitoare, necunoscută legendelor, ne vom da seama, dacă vom privi îndeaproape, că de fapt fiece cap proaspăt crescut nu-i altul decît cel al eroului care-l tăiase pe cel vechi. Ca şi cum fabulosul Animal ar spori esenţial prin toţi cei care au crezut că l-au împuţinat. S-a văzut vreodată o metamorfoză mai ciudată ? Curioasă tradiţie, care obligă moştenitorii să-şi ucidă învăţătorii ! Astfel Heidegger, „cu luciditate şi rigoare, dar cu tot atîta necunoaştere şi rea-credinţă, îl poate considera pe Nietzsche drept ultimul metafizician, ultimul «platonician». Am putea aplica acest exerciţiu şi lui Heidegger însuşi, lui Freud sau altora.”[8] Oricum, e sigur că „suprafaţionalismul” structural îşi propune să debaraseze freudismul şi marxismul de impurităţile metafizice, de credinţele lor cvasireligioase în centralitatea conştiinţei ca loc privilegiat al alienării şi în lumile ascunse ale inconştientului sau ale „structurii”, reinterpretîndu-le doctrinele cu ajutorul modelului lingvistic furnizat de Saussure. Şi de fapt ce este Saussure însuşi, dacă nu ultimul dintre metafizicieni ? Cel puţin aşa declară un specialist : „Prin sistematizarea sa, Saussure este un eminent metafizician şi poate că nicăieri nu s-a împlinit mai bine decît la el dorinţa de puritate cu care se hrăneşte mitul filosofic.”[9] După cum semnalează şi Derrida, jocul poate dura mult timp. Şi va veni o vreme cînd toţi cei asemenea lui Foucault, Lacan, Althusser, Deleuze, vor apare ca înspăimîntători metafizicieni, platonicieni travestiţi, iremediabil compromişi prin iluziile obiectiviste ale filosofiei prime, cel mai puţin justificabilă dintre toate.

Suprafaţionalismul este anti-metafizic în măsura în care consideră limbajul, simbolistica şi, în cele din urmă, întreaga cultură, drept un sistem de entităţi pur diferenţiale şi care alcătuiesc, deci, structuri. Sistemul se structurează el însuşi pe sine, supunîndu-se doar regulii diferenţialităţii. Iluzia denunţată de critica dintîi constă în a crede că simbolistica reflectă natura lucrurilor, fiind, prin urmare, determinată de aceasta, cînd de fapt ea nu face decît să reflecte natura omului, după cum o arată cea de-a doua critică, pentru care omul generic

7. Astfel, Aristotel îl învinovăţeşte pe Platon pentru folosirea metaforelor. „A spune că ideile sînt paradigme şi că celelalte lucruri participă la ele înseamnă a pune în circulaţie cuvinte lipsite de sens şi a face metafore poetice.” (*Metafizica*, A, 9, 991 a 19-22). Să notăm totuşi că posibilitatea metafizicii carteziene este legată de existenţa în noi a ideii-simbol de Infinit.

8. Jaques Derrida, *L'écriture et la différence*, Ed. Seuil, p. 413.

9. R. Strick, articolul *Structure linguistique*, în *Encyclopedia Universalis*, vol. 15, p. 432.

(Feuerbach), social (Marx) sau inconştient (Freud) este cel care determină ordinea simbolică şi, în cele din urmă, pe cea culturală. Însă odată cu a treia critică, simbolistica şi sistemul structural al culturii sînt cele care ordonează şi determină omul şi lumea, subiectul şi natura. Regăsim astfel „triunghiul critic" pus în evidenţă la începutul celui de-al treilea capitol, articolul 4 : natură-om-cultură. Nu va fi inutil să-i facem în continuare o prezentare sintetică, de altminteri imposibilă pînă acum întrucît nu-şi realizase încă întreaga desfăşurare. De asemenea, nu era încă posibilă formularea triunghiului critic în momentele primei critici pentru că doar pornind de aici, anume de la revoluţia galileană, triunghiul în cauză ia naştere ca problematică subiacentă cîmpului filosofic. Rînd pe rînd, fiecare dintre polii problematicii triunghiulare poate fi considerat ca exercitîndu-şi dominaţia asupra cîmpului filosofic.

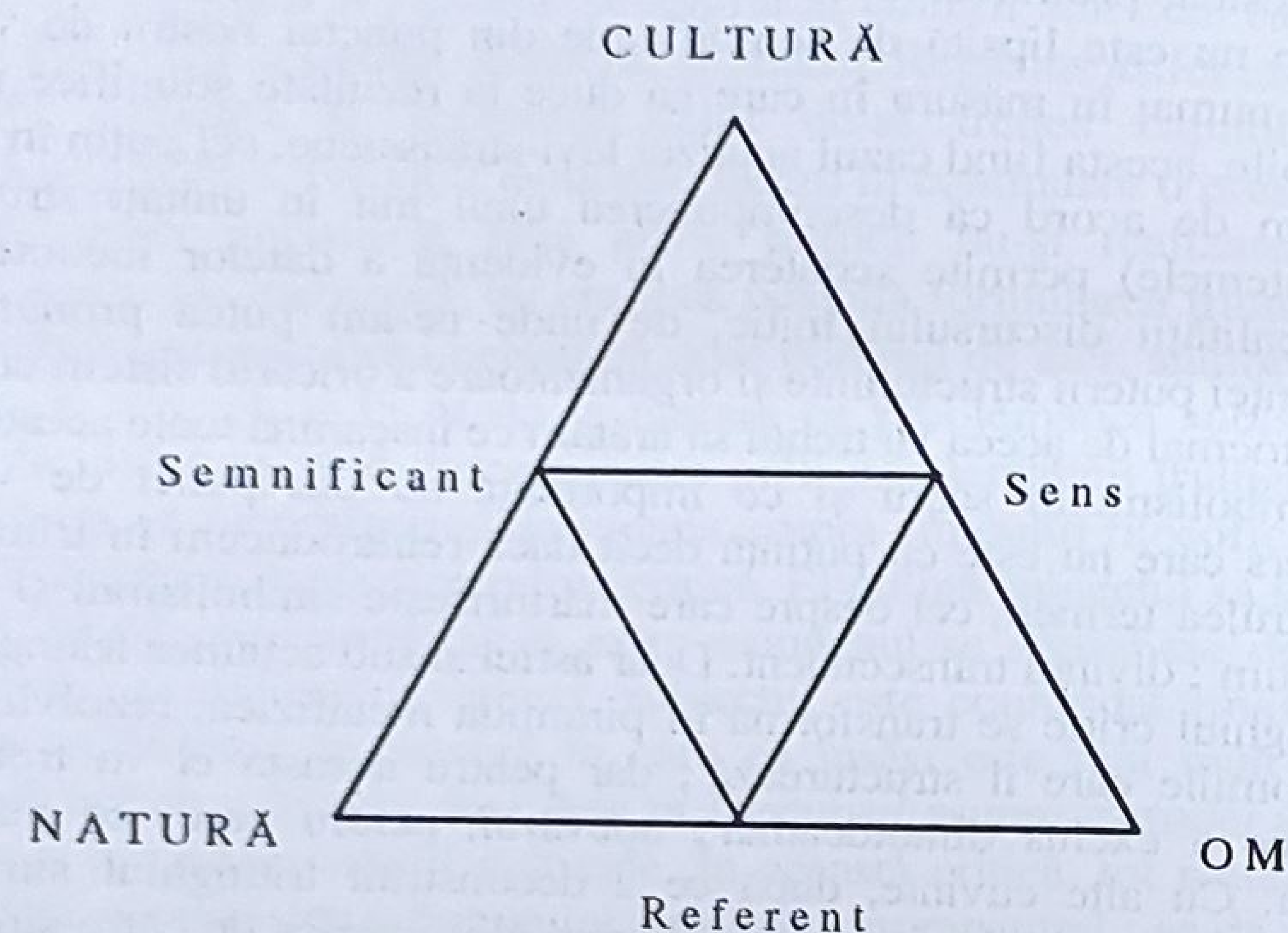
Polul naturii domină în prima critică. El obligă subiectul să se distingă de el însuşi, la fel cum interiorul şi extra-mundanul se deosebesc de un cosmos în întregime spaţializat. Şi atunci, subiectul este confundat (mai mult sau mai puţin) cu cultura, în măsură în care ea însăşi este mai mult sau mai puţin identificată cu raţiunea ; însă deja în *Discursul asupra metodei* aflăm schiţat un program al unei revoluţii culturale. În această critică, tot natura este cea care obligă la respingerea referentului ontologic supranatural : se dă aici lupta dintre realitatea fizică şi irealitatea metafizică. În a doua critică, dominanta aparţine subiectului. La Kant, el ordonează natura şi o analizează în ea însăşi ; dar în acelaşi timp, la Rousseau el se defineşte pe sine împotriva culturii, al cărui unic creator[10] va deveni mai apoi în filosofiile hegeliene şi post-hegeliene. Totuşi, la un Wilhelm von Humboldt se conturează deja teza unei dominaţii a culturii. Şi în această critică tot subiectul este cel care se declară producător al oricărei semnificaţii, respingînd prin aceasta sensul sacru pe nedrept considerat ca inerent simbolurilor : avem de-a face cu lupta conştiinţei raţionale împotriva conştiinţei religioase. Conform celei de-a treia critici, dominanta aparţine polului cultural, considerat ca sistem auto-structurat. El ordonează şi construieşte atît subiectul, cît şi natura, furnizîndu-le în acelaşi timp şi diferenţa : omul ca fiinţă diferită de lume este un efect al structurii culturale. În critica aceasta, structura unităţilor diferenţiale este cea care dă integral socoteală de ordinea simbolică şi obligă la respingerea nu doar a referentului, ci şi a sensului său, fie el recognoscibil în forma sacrului ca iluzie şi alienare a conştiinţei, refuzînd astfel simbolul în întregime. Simbolul este complet estompat, nimic nu-l mai deosebeşte de un semn oarecare. În critica a doua sacrul are încă existenţă, cea a unei iluzii în realitatea conştiinţei. În cea de-a treia, sacrul a dispărut cu desăvîrşire ; chiar din acel moment, critica unui astfel de simbolism nu mai are nici o raţiune de a fi, ceea ce demonstrează că, la urma urmei, riguros vorbind, structuralismul nu poate avea nimic de spus despre cele excluse de el într-un mod atît de total. Vorbim, desigur, în continuare, despre mit, religie şi simbol ; acestea sînt însă simple denominaţii extrinseci, care nu vizează prin nimic natura obiectelor desemnate. Ce este religia ? Dar mitul ? Ce este simbolul ? Structuralismul nu răspunde niciodată la aceste întrebări, deşi pretinde a proceda la o analiză sistematică a acestor noţiuni. La limită, ar putea răspunde în maniera lui

10. Dar un creator pe care numai creaţia sa îl revelează sieşi.

Bidet şi Simon („Inteligenţa ? Este tocmai ceea ce măsoară testul nostru") : „Mitul ? Este ceea ce poate fi descompus în miteme."

Cu toate acestea, promovarea structurilor culturale la rangul de principiu explicativ ultim nu este lipsită de semnificaţie din punctul nostru de vedere filosofic, fie şi numai în măsura în care ea duce la rezultate ştiinţifice măcar parţial acceptabile, acesta fiind cazul analizei lévi-straussiene, cel puţin în parte. În fond, sîntem de acord că descompunerea unui mit în unităţi structural ordonabile (mitemele) permite scoaterea în evidenţă a datelor incontestabil pozitive ale realităţii discursului mitic, de unde ne-am putea pronunţa în favoarea existenţei puterii structurante şi organizatoare a oricărui sistem cultural în genere. Dar tocmai de aceea va trebui să arătăm ce înseamnă toate acestea din perspectiva simbolismului sacru şi ce importanţă au din punct de vedere filosofic, demers care nu este cu putinţă decît dacă reintroducem în triunghiul critic un al patrulea termen, cel despre care mărturiseşte simbolismul şi care-i este referent ultim : divinul transcendent. Doar astfel şi sub acţiunea triunghiului simbolic, triunghiul critic se transformă în piramida metafizică, rezolvîndu-se astfel şi antinomiile care îl structurează ; dar pentru aceasta el va trebui să accepte ceea ce a exclus dintotdeauna : *adevărul*, pentru care stă mărturie simbolul sacru. Cu alte cuvinte, după ce a deconstruit triunghiul simbolic, triunghiul critic se trezeşte, la rîndul său, „lucrat" din interior de către simbolul ce-l salvează astfel de propria-i contradicţie.

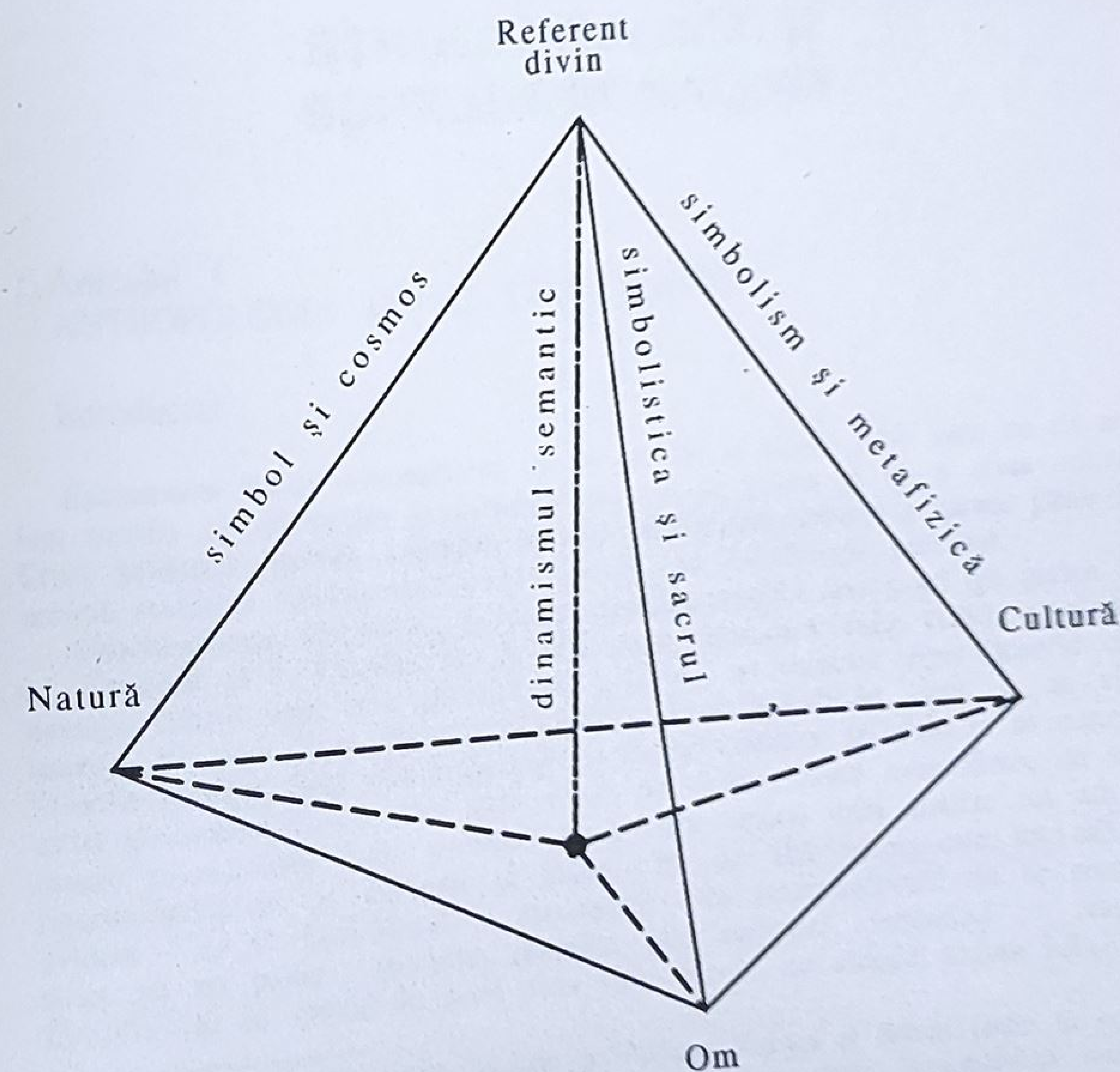
Pentru a lămuri mai bine toate aceste consideraţii, le vom reprezenta prin intermediul a două scheme succesive ; în prima dintre ele, conform fazei de deconstrucţie, triunghiul simbolic se află situat în funcţie de triunghiul critic. În cea de-a doua este expusă transformarea operată de activitatea semantică internă a simbolului şi elevarea realizată de acesta spre a uni ceea ce era separat. În ceea ce priveşte prima schemă, amintim că primul efect al criticii simbolului este radicala înlăturare a transcendenţei semantice din structura acestuia, simbolul fiind redus astfel la un simplu semn. Această amputare ori decapitare este constitutivă actului critic ca atare. De aceea, în ce priveşte semnul, critica simbolului nu deconstruieşte decît ceea ce poate atinge, anume ceea ce, din simbol, se proiectează pe planul orizontal, definit de cele trei instanţe critice. În schimb, îi scapă complet restul, „volumul" semantic. Acesta este şi motivul pentru care dezvoltăm aici o critică a unui semn simbolic triadic după ce, în prealabil, în Misterul semnului, am operat cu o definiţie tetradică a semnului. Şi asta pentru că o astfel de triadă constituie, de fapt, întreg orizontul criticii, tot ceea ce este ea în stare să perceapă. Acum, în ceea ce priveşte poziţia celor trei vîrfuri ale triunghiului simbolic în interiorul triunghiului critic, soluţia este simplă şi decurge firesc din analizele de pînă acum : semnificantul se situează pe traiectul naturii şi al culturii întrucît este rezultatul unei prelevări a culturii asupra naturii ; semnul se situează pe traiectul culturii şi al omului, fiind act al unei conştiinţe in-formate prin cultură ; în sfîrşit, referentul se situează pe traiectul omului şi al naturii pentru că este rezultatul orientării intenţionale a primului înspre cea de-a doua (se înţelege de la sine că referentul supranatural nu este „vizibil" din punct de vedere critic). Prin urmare, ajungem la schema din pagina următoare :



CUPRINDEREA TRIUNGHIULUI SIMBOLIC ÎN TRIUNGHIUL CRITIC

În piramida metafizică lucrurile stau puţin altfel. Aici, simbolul va fi reprezentat mai curînd ca punct de convergenţă decît ca triunghi, întrucît are o funcţie unificatoare. El însuşi este mediatorul prin care se realizează unitatea triunghiului critic : prin dinamismul său semantic, înălţînd toate lucrurile înspre Principiul divin, simbolul realizează mai întîi o unificare „orizontală" şi centripetă, apoi una verticală şi „exaltantă". Triunghiul corespunde unei priviri analitice asupra simbolului, în timp ce, conform celei de-a doua scheme, simbolul este abordat în funcţie de „natura sa sintetică", el însuşi fiind, cum am stabilit deja, „sinteza" ori „uniunea". Pe de altă parte, critica nu produce doar roade absolut negative, cele ale deconstrucţiei (deci ale distrugerii) simbolului ; ea produce, paradoxal, şi un fruct pozitiv care se conturează tocmai în perspectiva piramidei metafizice şi care constă în punerea în evidenţă a unei triple corelaţii : dintre simbol şi cosmos, simbolistică şi sacru, simbolism şi metafizică. În cele din urmă, readucînd lumea la simpla natură, critica stabileşte *ab absurdo* că nu ar putea exista cosmos care să nu fie în acelaşi timp şi simbol, adică tocmai ceea ce numeam noi mitocosmos. Pretinzînd că readuce omul la subiectul raţional, ea stabileşte, de asemenea, că n-ar putea exista o conştiinţă a simbolismului care să nu fie în acelaşi timp conştiinţă a divinului şi sacrului. Şi, în sfîrşit, reducînd simbolistica şi orice conştiinţă religioasă la un efect al înlănţuirilor pur structurale ale sistemului cultural, ea stabileşte – şi acesta va fi principalul obiect al părţii a patra a lucrării noastre – că, la urma urmei, n-ar

putea exista nici un simbolism în afara cunoaşterii Realităţii metafizice şi transcendente. În felul acesta, critica ne furnizează prolegomenele la o *metafizică a simbolismului sacru*. Astfel se prezintă coerenţa lăuntrică a demersului nostru, aşa cum este ea rezumată în figura piramidei metafizice. Sigur că, alcătuind-o de pe acum, anticipăm cele ce vor putea fi expuse numai pe principiul semantic ; am fi putut, desigur, să o păstrăm pentru a închide cu ea critica noastră. Dar, în mod surprinzător, demersul critic structuralist, prin chiar radicalismul său, nu o închide : el operează, în chip direct, deschiderea asupra evidenţei principiului semantic. Şi, de altfel, nu e deloc nepotrivit ca, pe parcursul unui lung ocol, să oferi călătorului o viziune scientistă asupra peisajului, pentru ca el să-i poată sesiza unitatea mai uşor decît atunci cînd străbătea (şi va străbate încă) hăţişurile.



PIRAMIDA METAFIZICĂ

Capitolul VII

STRUCTURALISM ŞI SUPRAFAŢIONALISM

Articolul 1
ANTROPOLOGIA LUI C. LÉVI-STRAUSS

Introducere

Examinarea tezelor structuraliste nu ne va răpi la fel de mult timp pe cît am fost nevoiţi să consacrăm problemelor ridicate de prima şi de a doua critică. Criza galileană necesita cercetări istorice aprofundate pentru a putea pune în lumină realitatea fundamentului său filosofic, nu întotdeauna perceput.

Structuralismul, din contră, a suscitat aproape imediat teoretizări din partea lui M. Foucault şi J. Derrida. Pe de altă parte, cea de-a doua critică a căpătat aproape dintr-o dată, prin gnosticismul hegelian, un caracter hiper-filosofic care interesa în mod direct filosofia simbolului, constrîngîndu-ne, deci, la un efort filosofic susţinut, însă structuralismul se voieşte exclusiv ştiinţific şi se sustrage astfel discursului nostru. Din acest punct de vedere, n-am avea nimic de spus despre structuralism decît, eventual, dacă l-am supune unei analize tot atît de riguros ştiinţifice pe cît este el însuşi[1]. Pe de altă parte, este tot atît de evident – iar C. Lévi-Strauss o recunoaşte – că structuralismul nu se menţine strict pe un palier ştiinţific, propriile sale cercetări „implicînd" o anumită filosofie[2]. Şi în special în acest sens vom zăbovi cu atenţie asupra lui.

---

1. Vezi, printre altele, studiile adunate de Philippe Richard şi Robert Jaulin în volumul *Anthropologie et calcul* (colecţia „10-18", 1971). Aceste studii demonstrează mai ales caracterul extrem de aproximativ al modului în care înţelege Lévi-Strauss folosirea matematicilor în ştiinţele umane. Evident, nu putem fi de acord cu toate tezele susţinute în volumul citat.

2. Revista „Esprit", noiembrie 63, *Réponses*, p. 652.

Secțiunea 1 – Închidere epistemică și închidere etnică

Considerăm că intenția primă și esențială ce animă ansamblul lucrărilor lui C.Lévi-Strauss este de natură științifică. În esență, se punea problema de a afla o metodă care să permită prelucrarea științifică a numeroaselor date furnizate de etnografie și care, datorită complexității și caracterului adesea contradictoriu, n-au putut fi pînă atunci ordonate într-o explicație satisfăcătoare. Sau, să spunem mai curînd că explicațiile propuse apelau la factorii de cauzalitate care, în orice caz, nu puteau fi considerați decît drept ipoteze de nedemonstrat întrucît se sustrăgeau oricărei observații, deci și tuturor verificărilor experimentale. Cu alte cuvinte, științele umaniste, mai ales etnologia, se aflau în situația lingvisticii de dinainte de Saussure: fenomenele înregistrate (de exemplu, prohibiția incestului și regulile căsătoriei în societățile „primitive") intrau sub incidența mai multor științe disparate (biologie, psihologie, istorie etc.), ale căror explicații non- concordante conduceau la o dispersare indefinită a cauzalității.

Cum se întîmplă ori de cîte ori se accede la științificitate (adică la forma generală a „științei"), trebuia procedat la închiderea epistemică a conceptului etnologic, o societate dată urmînd a fi considerată ca un întreg ireductibil, *sui generis*, închis în sine și netrimițînd la nici o etiologie extra-etnică a tipului: natură umană, exigențe biologice, legile istoriei, determinismele geografice sau meteorologice – toate urmau a fi abordate în felul în care Saussure considera limba în sine și pentru sine. O dată ce s-a procedat la această închidere a conceptului de grup social, sîntem conduși în mod necesar la următoarea constatare: fenomenele observate la nivelul grupului și culese de către etnografie se explică în întregime dacă facem din ele mijloace cu ajutorul cărora *grupul însuși își asigură propria-i închidere*. Trebuie să recunoaștem că există aici un fel de cerc vicios. La Saussure, printr-un demers asemănător, limba este definită ca întreg autonom iar entitățile alcătuitoare sînt în întregime explicate doar prin relațiile laterale care le diferențiază, ca și cum sarcina legilor limbii ar fi aceea de a da dreptate lingvistului ce a închis limba în propriul ei concept. Odată ruptă legătura limbii cu lumea și cu oamenii, nu mai rămîn decît relațiile laterale de diferență dintre entități. Astfel se întîmplă și la Lévi-Strauss. Din clipa în care grupul etnic este constituit în sine și redus la conceptul său, regulile ce determină relațiile dintre membrii grupului nu mai au nevoie de nici o explicație exterioară: ele își află rațiunea lor de a fi în aceea că, în mod formal, permit grupului să existe și să se mențină; cu alte cuvinte, aceste reguli au drept unic scop constituirea indivizilor care vor sta sub incidența lor, ca membri ai grupului.

Înainte însă ca un grup să se deosebească de altul, el trebuie să se distingă de absența grupului. Or, oamenii sînt cu adevărat non-grupați în unități distincte în măsura în care participă cu toții la aceleași funcții biologice, adică în măsura în care se supun naturii universale. Prin urmare, a se constitui în grup înseamnă a se distinge de natură. Pe de altă parte, există, printre funcțiile biologice, o funcție relevantă prin ea însăși în sensul domeniului „social", și anume funcția sexuală care presupune întîlnirea a doi parteneri. De aceea ea furnizează „locul" în care s-ar putea institui prin excelență o diferență *pertinentă* între natură și grup. Rezultă de aici că orice societate se constituie mai întîi prin reglarea alianțelor matrimoniale, punînd sub interdicție (și deci autorizînd) anumite

categorii de femei, ceea ce se traduce prin prohibiția incestului – dat fiind că primele femei pasibile de a fi puse sub interdicție nu puteau fi decît rude dintre cele mai apropiate. În acest fel, regula matrimonială, ca orice regulă, instituie particularitatea culturii (aceasta fiind funcția sa esențială[3]), prin care grupul se definește pe sine și poate exista ca atare. În același timp însă, ea este tot atît de universală ca și natura pe care trebuie să o ordoneze. Aceasta este soluția lui Lévi-Strauss la problemele prohibiției incestului, regulă în același timp particulară, dar și dat universal de care nici o explicație de pînă la el nu reușise să dea seama în chip mulțumitor. Regula nu are o altă rațiune de a fi decît pe ea însăși, ea se justifică pe sine, necesitatea ei decurge din existența sa de fapt, ea este creatoarea propriei legitimități. Prohibiția incestului nu este prohibiție a incestului: esența sa nu este constituită prin imoralitatea ori pericolele uniunii consanguine, ci prin regula însăși, pentru care prohibiția nu este decît suportul accidental. Pentru ca să existe cultură și grup trebuie să existe regula ce diferențiază cultura de natură și „închide" grupul. Alianța matrimonială „furnizează balamaua, sau mai curînd crestătura în care se poate fixa balamaua: natura impune alianța fără a o determina; iar cultura nu o acceptă decît pentru a-i defini imediat modalitățile." „Regula" apare astfel ca „substanță atît permanetă cît și generală a culturii", al cărei „rol primordial (...) este acela de a asigura existența grupului ca grup; și, prin urmare, de a înlocui hazardul cu buna organizare, atît în acest domeniu, precum și în toate celelalte."[4]

Analogia cu procedeele structuralismului lingvistic nu este relativă doar la funcția diferențială a regulii, ci privește și membrii grupului, precum și relațiile dintre ei a căror stabilire o permite regula. Interzicerea unei anumite categorii de femei antrenează necesitatea alianței cu femei aparținînd altor categorii, deci schimburi matrimoniale absolut asemănătoare celor lingvistice: „Faptul că «mesajul» este constituit aici din *femeile grupului* care *circulă* între clanuri, descendențe ori familii (și nu, ca în cazul limbajului însuși, din cuvintele grupului circulînd între indivizi) nu alterează cu nimic identitatea fenomenului considerat în cele două cazuri."[5] Evident, această identitate există doar cu condiția să nu considerăm decît structurile formale, să facem deplină abstracție de conținut, și să stabilim dintru început o absolută independență a celor dintîi în raport cu cele din urmă – ceea ce, la limită, nu se poate susține deloc. Oricum însă, această identitate permite, din aproape în aproape, abordarea societății în întregul ei, și în special a religiei și a culturii, drept un sistem structural de unități diferențiale al cărui prim model și mediu fundamental este furnizat de limbaj: „Putem considera limbajul ca o temelie destinată să primească uneori structuri dintre cele mai complexe, dar aparținînd totuși aceluiași tip ca și propriile-i structuri și care corespund culturii sub diferitele ei aspecte."[6]

Cu toate acestea, relația cu limbajul este și mai evidentă dacă ne adresăm acestei manifestări caracteristice a culturilor tradiționale, care este mitul, întrucît

3. „tot ceea ce se supune unei norme aparține culturii și prezintă atributele relativului și particularului", *Les structures élémentaires de la parenté*, Mauton, 1971, p. 10.
4. *Ibidem*, p. 37.
5. *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, p. 69.
6. *Ibidem*, p. 79.

„mitul este limbaj"[7], dar un limbaj ce verifică mult mai bine principiile structuralismului decît limbile obișnuite. Să spunem că mitul este *hiperstructural* în sensul că, spre deosebire de poezie, cuvintele pe care le folosește nu au nici o importanță în ele însele, conțind doar opozițiile structurale între marile unități constitutive, opoziții ce apar cu atît mai evident cu cît pot fi reperate într-o mai mare varietate de versiuni. De altfel, acesta este motivul pentru care modelul de la care se reclamă C. Lévi-Strauss este mai curînd cel al fonologiei elaborate de Trubetzkoï decît cel al lingvisticii saussuriene[8]. În ultimă instanță fenomenele sînt cele care, lipsite fiind de semnificații, sînt în mod manifest relevante în sensul relațiilor structurale pure, mai curînd decît unitățile semnificative (morfemele). Prin urmare, trebuie definite aceste unități mari, precum și modul în care ele se combină. Căci, „dacă miturile au vreun sens, acesta nu se poate datora elementelor alcătuitoare izolate, ci modului în care se combină ele."[9] Or, printre elementele componente ale limbajului putem distinge: 1- fonemele, 2- morfemele, 3- semantemele[10]. Pe o a patra poziție se vor orîndui elementele mitului; acestea sînt „unități mari" numite de Lévi-Strauss miteme și care, la rîndul lor, sînt constituite prin *pachete de relații*. Totuși, mitemele sau „cuvintele" discursului mitic nu sînt utilizate în acest discurs pentru propria lor semnificație, ci sînt tratate ca semnificanți puri. De aceea Lévi-Strauss poate afirma că „în mituri și în povești limbajul are un uzaj «hiper-structural» (...). Rămînînd cuvinte ale discursului, cuvintele mitului funcționează aici ca pachete de elemente diferențiale. Din punctul de vedere al clasificării, mitemele nu se situează în planul vocabularului, ci în cel al fonemelor."[11]

Secțiunea 2: Respingerea structurală a simbolismului sacru

Nu am putea prezenta, nici măcar succint, analiza structurală desfășurată de Lévi-Strauss în cele patru mari tomuri numite *Mythologiques* și nici nu avem cum să abordăm toate problemele pe care le ridică. Dar deoarece aici ne interesează studiul consecințelor *filosofice* ale simbolismului sacru, sîntem scutiți de un atare demers. Or, după cum am anunțat și după cum vom încerca, de altfel, să demonstrăm, structuralismul etnologic se întemeiază în chip direct pe respingerea unui astfel de simbolism, a simbolismului veritabil, adică. Pe deasupra, și acesta este gîndul nostru, dorim să spunem, oricît de surprinzător vi s-ar părea, că analiza structurală a miturilor ca, pur și simplu, analiză structurală, nu prezintă pentru noi absolut nici un interes. Singurul rezultat pozitiv pe care-l

7. *Ibidem*, p. 232.
8. *Ibidem*, p. 40.
9. *Ibidem*, p. 232.
10. Prin *foneme* (unități non-semnificante) nu înțelegem sunetele, ci elementele formale de articulare pertinentă proprii unei limbi (în franceză sînt douăzeci). Cît despre unitățile semnificante, acestea includ: *morfemele* sau *monemele*, unități ce marchează punctul de vedere sub care este considerat referentul, și *semantemele*, care desemnează referentul însuși. În contextul lingvistic «re-part-ons» („să pornim iarăși" – n. tr.), /re/ și /ons/ sînt morfeme iar /part/ – este semantemă. Unii lingviști nu acceptă distincția între morfeme și semant
11. *Anthropologie structurale. Deux*, pp. 169-170.

vom reține va fi acela de a fi atras atenția asupra posibilităților de a izola segmentele discursului mitic, încurajînd astfel cercetarea unor astfel de segmente (miteme). Eventual, această metodă ar putea contribui la interpretarea mitului, punînd în evidență analogii nebănuite și ajutînd la sesizarea celor mai îndepărtate corespondențe, dar întotdeauna pe baza semnificației lor simbolice proprii și cu condiția ca unitățile segmentate să fie unități veritabile, nu decupate mai mult sau mai puțin arbitrar de către etnolog[12]. Cînd îl citim pe Lévi-Strauss ori pe alții asemenea lui[13], cu greu ne sustragem impresiei că au căzut în capcana propriului lor joc: plăcerea aranjării. Plăcere nedefinită, care-și află în sine propria finalitate, întrucît satisface una dintre cele două exigențe fundamentale ale intelectului uman: combinatorica relațiilor; dar asta în detrimentul total al celeilalte: viziunea spirituală. Ne putem foarte bine petrece viața decupînd și ordonînd ceea ce părea a fi fantezia și dezordinea însăși, felicitîndu-ne pentru munca împlinită, asemenea celui care ar aranja la nesfîrșit o bibliotecă; nu numai fără să deschidă vreodată o carte, dar stabilind chiar că nici unul dintre multele volume nu are, în sine, nici un sens. În această perspectivă, miturile ar exista pentru ca etnologul structuralist să le poată analiza și recombina. Ba chiar, mai radical încă, ele nu există ca atare decît prin el - ceea ce este cu adevărat culmea etnocentrismului[14]. Pe de altă parte, însă, nu este oare specific oricărei științe să-și construiască obiectul?

După E. R. Leach[15], teoriile despre mit se împart în două categorii: teoriile simboliste inspirate de școala germană și teoriile funcționale (Malinowski). Primele, care „au sedus întotdeauna diletanții într-ale mitologiei", își orientează atenția asupra povestirii în care sînt recunoscute „simboluri familiare" ce pot fi „descifrate"; este însă ignorat contextul sociologic. În cadrul teoriilor din cea de a doua categorie se încearcă o analiză a mitului prin funcția acestuia în interiorul societății. Cît despre structuralism, el „consideră miturile, toate miturile, relevante în direcția unui *sistem* simbolic. Ca și simboliștii, ei sînt interesați în primul rînd de text (...). Însă simboliștii ce lucrau asupra obiectului propriu nu căutau în el sistemul. Invers, funcționaliștii caută sistemul chiar și acolo unde n-ar putea fi în nici un chip: în diferitele condiții ale uzajului miturilor." Definiția aceasta este absolut exactă, cu condiția să se precizeze că, reducînd simbolismul la un

12. De altfel, aceasta este o metodă binecunoscută hermeneuticii tradiționale: și să ne gîndim la analogia tipologică între botez și traversarea Mării Roșii, între Rugul în flăcări (în care se manifestă cuvîntul lui Dumnezeu) și Fecioara (în care se întrupează Verbul divin), între Eva, cea născută din coasta lui Adam adormit și Biserica – noua Mamă a celor vii, născută din coasta străpunsă a Christului crucificat etc.
13. De exemplu, articolele conținute în nr. 22 al revistei „Langages", anul 6, iulie 1971, număr intitulat *Sémiotique narrative: récits bibliques*, și alcătuit sub coordonarea lui C. Chabrol și L. Marin.
14. E drept că Lévi-Strauss justifică acest paradox recurgînd la filosofia proprie demersului său: „dacă într-adevăr scopul ultim al antropologiei este acela de a contribui la o mai bună cunoaștere a gîndirii obiective și a mecanismelor ei, atunci în prezenta lucrare gîndirea indigenilor sud-americani capătă formă sub acțiunea propriei mele gîndiri sau gîndirea mea capătă formă sub acțiunea gîndirii lor." (*Le cru et le cuit*, 1964, p. 21). Dar cum bine se observă, această justificare este contradictorie.
15. După Dan Sperber, *Le structuralisme en anthropologie*, Seuil, pp. 49-50; urmărim în continuare expunerea sa, iar pasajele între ghilimele îi aparțin.

sistem, îl suprimăm pur și simplu[16]. Din perspectiva subiectului, această metodă practică ceea ce am putea numi *epoché* a intenției simboliste, adică nu ține deloc seama de ceea ce vrea să facă cel care folosește un anumit simbol; pe de altă parte, în ceea ce privește obiectul, ignoră semnificația simbolică a semnelor utilizate și nu le explică decît prin relațiile lor structurale în interiorul sistemului mitic. Dar este cu putință să izolăm un mitem fără a ține seama de semnificația lui?

Să luăm ca exemplu analiza unui mit Tereno referitor la originea tutunului[17]. Acest mit povestește istoria unui bărbat avertizat de fiul său cum că soția lui este o vrăjitoare, un căpcăun care îl otrăvește dîndu-i să mănînce alimente mînjite cu sînge menstrual. Pentru a scăpa de ea, el fuge, atrăgînd-o într-o groapă pe care o săpase pentru vînat. Ea cade în capcană și moare. El astupă groapa, iar mai tîrziu vede crescînd acolo, printre buruieni, o plantă necunoscută ale cărei frunze uscate le va fuma „noaptea pe ascuns". Etnologul analizează mitul și îl descompune într-o serie de opoziții, unele evidente (de tip sus-jos, noapte-zi, bărbat-femeie etc.), altele, în schimb, de o uimitoare perspicacitate și subtilitate. Mitul este în întregime descompus, în întregime expus în opozițiile lui structurale: opoziții „între natură și cultură, pe de o parte, între ceea ce, în cultură, rămîne supus naturii și ceea ce i se sustrage - pe de altă parte; femeia aparține prea mult naturii, ea este prea naturală în cultură, bucătăria este prea feminină, iar amîndouă sînt prea legate de bărbat pentru ca acesta să aparțină pe deplin culturii." Natura se cere deci separată de cultură, ceea ce mitul și realizează, de altfel, expediind femeia în natură, la animalitate. „Și atunci este regăsită societatea bărbaților, cultura impasibilă la încercările anotimpurilor. Astfel este explicată nu atît originea tutunului, cît ceea ce îl face să fie atît bun de fumat, cît și «bun de gîndit»"[18].

Totuși această explicație a pierdut din vedere elementul esențial - și nu doar cele cîteva elemente accesorii despre care ne dăm ușor seama că nu au fost luate în discuție. Iar elementul esențial este acela că tutunul ne este prezentat aici ca *femeie transformată*. Acest dat mitic de o evidență orbitoare constituie concluzia, deci cheia majoră a întregii povestiri. Tocmai *asta* dorește să ne spună mitul. Iar faptul acesta a trecut neobservat și nu apare în nici unul dintre mitemele analizate. Nu negăm deloc faptul că, ici și colo, analiza mitematică nimerește cîteva elemente interesante, nici că ea pune în evidență opoziții semnificative și pertinente. Întrucît nu ia în considerare simbolismul tradițional, singurul care o poate conduce în această căutare a elementelor semnificative, ea ajunge să neglijeze tocmai ceea ce este mai important. Și, bineînțeles, exemplul nostru nu este un caz izolat. Dacă vom fi de acord că mitul ne istorisește cu exactitate despre originea tutunului – și nu există o oarecare incoerență în a conchide că un mit despre originea tutunului nu spune nimic despre aceasta? – vom înțelege că femeia nu este cîtuși de puțin „expediată la animalitate", ci că

16. De altfel, Sperber însuși recunoaște acest lucru în cea mai importantă lucrare a sa, *Le symbolisme en général*, Hermann, 1974, unde critică teza lévi-straussiană (la pp. 69-96, etc.)

17. Acest mit este citat în repetate rînduri în *Mythologiques* (*Le cru et le cuit*, p. 108; *Du miel aux cendres*, p. 395). Îl prezentăm după expunerea lui Dan Sperber, *Le structuralisme en anthropologie*, p. 52-60.

18. D. Sperber, *Ibidem*, pp. 57-58.

ea este alchimic transmutată în plantă rituală în athanorul care este groapa astupată. În tradițiile americane, tutunul joacă un rol primordial: calumetul reprezintă altarul sacrificiului pe care planta, adică pămîntul, este arsă și transformată în spirit, în forma fumului inhalat și împrăștiat în cele patru puncte cardinale[19]. Prin ministerul „sacerdotal" al bărbatului aflăm aici o încercare de a capta virtuțile forțelor inferioare și de a le pune în slujba ascensiunii spirituale. Căci sau sîntem aserviți acestor forțe, sau noi sîntem cei care le domină. La început, bărbatul este otrăvit cu ceea ce provine de la femeia-vrăjitoare (hrana amestecată cu sînge menstrual); el șchioapătă, adică este lovit în verticalitatea lui, marcă a apartenenței la umanitate. Este avertizat de „fiul său", care semnifică intelectul dotat cu discernămînt. Atunci soția-vrăjitoare (energia telurică din fiecare dintre noi) încearcă să îl devoreze. Dar el fuge, hrănind femeia cu miere impură[20], cu embrioni de șarpe și cu pui de pasăre, trei „producții" a trei categorii de animale simbolizînd „virtuțile" tuturor formelor de viață. Devorîndu-le (partea diavolului), căpcăuna nu doar le distruge, ci le și concentrează în sine[21]. Moartă, ea dă totuși naștere, prin fermentația invizibilă a gropii, plantei tutunului (în timp ce la începutul istorisirii ea otrăvise o plantă), care crește pe mormîntul ei. Planta este chintesența energiei telurice, sublimînd în sine toate „virtuțile" forțelor vii. Planta-pămînt este apoi uscată la soare, adică *pămîntul este complet* separat de *apa* cu care mai era amestecat, apoi este arsă în *foc* și transformată în *aer* (apa corespunde șarpelui, focul – mierii iar aerul – păsării). După cum se observă, tema esențială a mitului este cea a transformării, a trecerii de la naștere la moarte, de la moarte la viață, de la lumină la tenebre etc., în fond, tema unui proces spiritual.

Nu am explicat tot ceea ce conține acest mit. Iar interpretarea noastră nu-i epuizează deloc semnificația ce se poate aplica la diverse nivele pe care noi le-am confundat aici, mai mult sau mai puțin. Cel puțin, însă, se poate observa că nu sîntem cu nimic tributari metodei structurale în ceea ce privește supunerea la text, interpretarea noastră fiind cu mult mai scrupuloasă[22]. De altfel, ea ne demonstrează cît de profitabil este să ții seama de intenția simbolică a acestuia. Pentru că fundamentală a unui mit, singura care poate furniza cheia acestuia.

19. Trimitem în special la Hehaka Sapa, *Rites secrets des indiens Sioux*, Payot, 1953, pp. 29-36. În această lucrare, un mare șef sioux este cel care, la asfințitul vieții, explică pentru întîia oară semnificația cîtorva dintre cele mai importante ritualuri ale religiei sale. Hehaka Sapa a murit în 1950, la Pine Ridge (South Dakota). Această învățătură i-a fost transmisă oral de Marele Maestru al Calumetului, Hehaka Pa. *Hehaka* înseamnă „wapiti" (= specie de cerb mare din America de Nord și Asia, n. tr.), iar „sapa", negru. Cartea este precedată de o introducere a lui Frithjof Schuon (pp. 8-26) și, după cîte știm, constituie cea mai pertinentă sinteză a metafizicii Picilor Roșii.

20. Mierea curată (aliment solar și luminos) o păstrează pentru fiul său: intelectul se hrănește cu inima inteligibilă a realităților cosmice.

21. Un simbolism asemănător întîlnim în numeroase legende, în basmul intitulat *Degețel*, de exemplu, unde căpcăunul devorează proprii săi fii (trebuie să întoarcem puterea telurică împotriva ei înseși); după aceea, puterea sa eliberată este captată de Degețel (= intelectul său spiritual, laolaltă cu frații săi: facultățile psihice). Această poveste ar putea face obiectul unui foarte exact comentariu.

22. Demonstrația va fi și mai edificatoare dacă ne vom adresa exegezei unui text scris,

această intenţie există. Fie că vrem sau nu, ea este constitutivă existenţei mitului şi, în general, simbolului. Citam înainte, la o notă, cazul lui Hehaka Sapa, la indienii preeriilor. De asemenea, putem aminti aici şi cazul ilustru al înţeleptului Ogotemmêli, povestit de Marcel Griaule[23], care ne deschide extraordinarele perspective ale metafizicii dogonilor. În sfîrşit, îl putem menţiona şi pe Mushona frelonul, cel întîlnit de Victor Turner în Zambia, la Ndembu, un gnom bătrîn care, într-o bună zi, a acceptat să-i explice semnificaţia tuturor riturilor şi simbolurilor, ceea ce l-a făcut pe Turner să conchidă că „într-un context ritualic ndembu, aproape fiece lucru utilizat, fiecare gest, cîntec ori rugăciune, fiecare unitate spaţială sau temporală se află acolo, prin convenţie, în locul a ceva ce nu este ea însăşi (...). Triburile Ndembu sînt conştiente de funcţia expresivă sau simbolică a elementelor rituale.” Ei dispun chiar şi de un termen pentru a caracteriza ceea ce este dotat cu o funcţie simbolică: cuvîntul *chijikijilu*, care înseamnă semn topografic, punct de reper, în fond, simbol. „Un *chijikijilu* are un nume (*ijîna*) şi o înfăţişare (*chimwekeshu*) şi atît unul, cît şi cealaltă, sînt folosite ca puncte de plecare pentru exegeză (*chakulumwishu*).”[24] Evident, citind atîtea mituri analizate, descompuse şi recombinate în tot atîtea lucrări taciturne, am putea foarte bine sfîrşi prin a crede că miturile nu sînt nimic altceva decît miteme încrucişate pe hîrtie, că totul este acolo, că acolo este esenţialul şi că totul dovedeşte în chip indefinit că avem dreptate. Dar nu este deloc adevărat. În mod fundamental, simbolismul este viaţă spirituală, act grav, religios, este demersul sacru al celui ce înţelege că se cuvine să intre în legătură cu Principiul său şi să-l facă prezent în măsura în care Acesta ne este dat. Adevărul simbolismului îl afli în chipul nobil al lui Ogotemmêli, în atitudinea plină de măreţie şi demnitate a lui Hehaka Sapa, în profunda simplitate a rostirilor lor în care se regăseşte ecoul tuturor vocilor umane care s-au înălţat întru Domnul spre a se ruga Lui şi a-L mărturisi încă de la începutul timpurilor. De vom pleca urechea la acest cînt universal şi atotputernic, neîntrerupt de atîtea milenii încoace pe întreaga suprafaţă a globului, vorbăria goală a etnologilor occidentali ne va apare drept ceea ce este cu adevărat, anume un murmur lipsit de rost şi interes.

La urma urmelor, dacă avem neapărată nevoie de o dovadă a importanţei intenţiei simboliste, nu avem decît să ne întoarcem către noi înşine, către experienţa noastră de europeni de-culturalizaţi: îndată ce a dispărut sau s-a alterat intenţia simbolistă, cum s-a petrecut în cazul catolicismului contemporan care a pierdut *orice sens al sacrului*, structurile simbolice nu subzistă prea multă vreme singure, se năruie cu o rapiditate crescîndă, şi curînd nu va mai rămîne nimic din ele. Aşa se întîmplă cu toate civilizaţiile, căci nu sîntem chiar atît de

---

exegeza *Torei*, de exemplu, aşa cum o întîlnim în Kabbalah. Contrar celor spuse uneori, nu există nici o altă hermeneutică mai atentă la text, pînă în cele mai neînsemnate amănunte. Cele mai subtile analize structurale par copilării grosolane faţă de acestea.

23. *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*, Ed. Chêne, 1948.

24. Victor Turner, *Forms of symbolic action*, în ediţia R. F. Spencer, *Forms of symbolic action*, Seatle, 1969; citat de D. Sperber, *Le symbolisme en général*, p. 32. Pentru Turner, Sperber indică şi lucrările *The forest of symbols*, Cornell, 1967; *Mushona the Hornet, interpreter of religion*, ed. Casagrande; *In the company of Man*, New York, 1959.

naivi încît să credem că ceea ce este non-occidental şi-ar păstra tradiţiile nealterate. Peste tot în lume, şi mai ales acolo unde contra-civilizaţia occidentală a poluat culturile, există simbolistici care degenerează sau mor, lipsite fiind de susţinerea unei intenţii spirituale reale, aceea pe care lumea modernă şi-a propus să o aneantizeze.

În lucrarea sa *Simbolismul în general*, Sperber şi-a pus următoarea întrebare: dacă metoda structurală e cu adevărat fecundă, înseamnă că poate formula *a priori* previziuni în ceea ce priveşte practicile simbolice şi care, ulterior, vor fi verificate pe teren. Or, rezultatul este pozitiv. Studiind uzajul ritualic al untului la o etnie etiopiană, Dorze, el stabileşte o primă opoziţie între untul alimentar care se mănîncă şi untul sacru care nu se mănîncă, altfel spus între consumarea şi non-consumarea unui aliment prin excelenţă. Este efectiv umplută această „rubrică goală” prevăzută prin metoda structurală? Da, sacrificatorul dorze mănîncă o parte din intestinele boului sacrificat[25]. E adevărat, constată Sperber, că i-a fost greu să găsească acest element; în plus, trebuie recunoscută şi banalitatea sistemului de opoziţii la care ajunge în cele din urmă metoda (sus-jos, cald-rece, natură-cultură etc.), precum şi non-pertinenţa ei în ceea ce priveşte simbolismul: „Cum nu vedem cam ce ar fi trebuit să fie simbolismul pentru ca metoda să nu mai funcţioneze, ea nu ne spune nimic despre ceea ce nu este acesta şi, în consecinţă, nici despre ceea ce este.”[26] Cu alte cuvinte, principiile structuralismului neputînd fi contrafăcute, ele nu constituie cu adevărat o teorie. Totuşi, se precizează[27] că această non-pertinenţă priveşte doar principiile structuralismului, nu şi analizele de detaliu care, putînd fi infirmate prin descoperirea unui nou element de integrat, demonstrează că ne aflăm cu adevărat în faţa unei sistematici simbolice.

Cu toate acestea, cele spuse de Sperber nu ne conving, întrucît conceptele de structură şi de funcţie sînt inseparabile; ceea ce echivalează cu a spune că structura nu este inteligibilă în afara funcţiei, deci structuralismul pur nu are nici o semnificaţie. Mai precis, vorbeşte doar ca să nu tacă. În fond, aceasta şi este impresia de neclintit ce se desprinde din analizele sale: vor fi fiind ele ingenioase, dar nu pot fi adevărate decît dacă au un sens, şi tocmai pe acesta îl refuză cu încăpăţînare. Prin urmare, numai funcţia simbolică mai poate da socoteală de structură şi de eventuala ei sistemicitate. La fel stau lucrurile şi cu exemplul ales de Sperber şi care, printre altele, ni se pare extrem de artificial. Ce necesitate poate exista în faptul că masticarea intestinelor boului sacrificat întreţine o relaţie structurală cu non-consumarea untului ritualic? Dacă vom căuta bine, vom afla *întotdeauna* cu ce să umplem o „pătrăţică goală”. Dar care este semnificaţia tuturor acestor gesturi? Cum de nu ne dăm seama că aceste două elemente sînt într-atît de îndepărtate, încît opoziţia lor nu prezintă nici o pertinenţă şi nu ne învaţă, practic, nimic? Este un loc comun faptul că orice ritual utilizează substanţe consumabile pe care le sacrifică divinităţii. Fapt este că uneori aceste substanţe sînt consumate în întregime, alteori numai o parte (restul fiind ars), iar alteori deloc. De asemenea, fapt este că întîlnim uneori – mai ales

---

25. *Le symbolisme en général*, pp. 71-75.

26. *Ibidem*, p. 76.

27. *Ibidem*, p. 80.

în Africa neagră[28], se pare – consumarea rituală a unui non-aliment, ceea ce corespunde, într-un anumit sens, „sacrificiului prin cele ale lumii de jos", adică actului prin care, pe de o parte, sacrificatorul se sacrifică pe sine, iar pe de altă parte integrează în sine, încercînd să adune întru Principiu, cele mai inferioare dintre elementele creației : este un fel de „coborîre în infern" sacrificială. Într-o manieră generală, simbolismul folosește elementele lumii corporale în funcție de corespondența lor cu intenția lui semnificativă. Toate utilizările posibile sînt mai mult sau mai puțin realizate (spunem „posibile" întrucît există numeroase alte substanțe mult mai imposibil de mîncat decît intestinele unui bou) ; dacă dorim, putem încerca să le aranjăm într-un tablou sistematic dar, evident, rămînînd de la sine înțeles că aceste practici sînt determinate de natura elementelor naturale și de semnificațiile simbolice pe care dorim să le exprimăm[29]. Metoda structurală se crede științifică și pozitivă pentru că nu ține seama decît de datele de fapt și nu presupune nici o teză asupra originii sau naturii simbolurilor. Asta însă cu prețul unei adevărate neutralizări teoretice, iar prin aceasta înțelegem că ea renunță la a spune ceva despre propriu-i obiect. Ce „înseamnă" ființa umană, atunci cînd simbolizează ceva ? Care este sensul conduitei simbolice ? Metoda structurală începe prin a pune între paranteze aceste întrebări (*epoché* a intenției simbolice), invocînd obiectivitatea, și pretinde a desprinde o structură inconștientă care funcționează absolut singură, fără știrea celor ce o folosesc. Dar atunci *despre* ce mai vorbește ea ? Și cine ne dovedește că acea *epoché* a intenției simbolice este cu putință și constituie în mod real o condiție de obiectivitate ? Noi înșine am arătat cum putem trece pe lîngă esența unei istorisiri mitice, tocmai pentru că nu am luat-o în considerare. Și aici nu vizăm doar faptul că mitograful pretinde că înțelege mai bine funcționarea mitului decît cel care îl folosește. Căci Lévi-Strauss admite că : „Multe dintre culturile așa-zis primitive au elaborat modele - regulile lor de căsătorie, de exemplu - mult mai bune decît cele ale etnologilor profesioniști."[30] Dar noi vorbim despre intenția simbolică în sine, cea care este dintru început descalificată ca principiu de inteligibilitate pentru că acceptarea ei ar fi echivalat cu negarea structuralismului ca atare. Respectul și iubirea pentru popoarele „primitive", de care Lévi-Strauss a făcut întotdeauna caz - și de care nu ne-am putea îndoi - nu merg pînă-ntr-acolo încît să cinstească la ele ceea ce este cel mai important chiar pentru acele popoare însele. Din contră, respectul și iubirea aceasta ignoră, disprețuiesc și neagă rațiunea pentru care aceste popoare trăiesc și mor. Răspunzînd criticilor care-i

28. Noi înșine am asistat la proiecția unui film turnat în împrejurimile Dakarului ; printre tufișuri se întrezăreau siluetele participanților la un „ritual" extrem de violent, mîncînd intestinele unui cîine viu.

29. Multe alte analogii de structură pot fi reperate în diverse domenii. De exemplu, putem observa mai întîi o opoziție structurală între utilizarea picioarelor pentru deplasare și non-utilizarea picioarelor, spre a se putea consacra rugăciunii (styliții și anumiți yoghini). Apoi vom defini un alt tip de opoziție : a merge cu non-picioarele. Și, în fond, unele pelerinaje se fac în genunchi ; sau putem merge în mîini, asemenea acrobatului din Notre-Dame. Și așa mai departe. Dar toate acestea nu prezintă nici cel mai mic interes, poate doar umoristic (involuntar ?).

30. *Anthropologie structurale*, p. 309.

reproșau că „a elaborat sintaxa" unui „discurs care nu spune practic nimic", Lévi-Strauss declara : „Fără-ndoială că și eu consider domeniul vieții religioase drept un prodigios rezervor de reprezentări pe care cercetarea obiectivă este departe de a le fi epuizat ; dar sînt totuși reprezentări ca toate celelalte, iar spiritul în care eu înțeleg să abordez studiul faptelor religioase presupune că *le refuz dintru început orice specificitate.*"[31] În același timp, el apreciază că, mai bine decît naturalismul și empirismul, metoda structurală „este în măsură să explice locul pe care sentimentul religios l-a ocupat și îl ocupă încă în istoria umanității." El reproșează chiar criticilor „credincioși" de a fi respins acest sentiment „în numele valorilor sacre ale persoanei umane", cîtă vreme ei ar fi trebuit să înțeleagă că dintr-o teză care conferă structurilor culturale obiectivitatea inconștientului pot fi extrase o serie de consecințe „teologice". „Dar, adaugă el, remarca precedentă nu trebuie luată drept o invitație, fapt de altfel de neconceput pentru o persoană înlăuntrul căreia n-a înflorit niciodată neliniștea religioasă."[32] Dacă așa stau lucrurile, ne putem întreba ce-a înțeles el din ceea ce numește „sentimentul religios" ! ? Crede, desigur, că este o problemă ce ține de sensibilitate. Dar dacă este și problema inteligenței ? El, care identifică credința religioasă cu neliniștea, poate oare admite că există și credincioși care n-au fost niciodată încercați nici măcar de cea mai mică urmă de „neliniște religioasă" ? Orice-ar fi, este clar că simbolismul sacru nu-i este accesibil decît prin mijlocirea reducției sale semiotice, fapt ce reprezintă cu adevărat culmea incomprehensiunii.

Secțiunea 3 : Eradicarea metafizicii sau logica fără logos

Observăm cît de departe ne aflăm de cele două critici precedente care, sub diverse titluri, țineau totuși seama de intenția simbolică „ fie pentru a o denunța drept iluzie, fie pentru a vedea în ea o iluzie a conștiinței orientată intențional înspre un fals obiect. Simbolismul, în sensul propriu al termenului, a dispărut complet. N-au rămas decît efectele de structură prin care se organizează cîmpul cultural.

Este momentul să punem în evidență concepția spiritului uman implicată în această metodă, precum și consecințele ei filosofice. Și pentru început vom compara pe scurt structuralismul cu tezele relative la mentalitatea primitivă ale lui Lévy-Bruhl. Oricît de surprinzător ar părea, deosebirea unei mentalități pre-logice dominată de noțiunea de participare și a unei mentalități logice dominate de principiul non-contradicției, este mai aproape de o teorie metafizică a simbolismului sacru decît teza indeterminării lor *structurale*, și aceasta pentru că ea pune cum se cuvine adevărata problemă. Pentru Lévy-Bruhl, faptul că oamenii cred în lucruri pe care el personal le consideră total imposibile, ridică o reală problemă filosofică, adică o problemă ce vizează realitatea. Un lucru este

31. *Mythologiques IV. L'homme nu*, Plon, 1971, p. 571. Sublinierile ne aparțin. E drept că, doar cîteva pagini mai departe, nu ezită să declare contrariul : „Și totuși, nu tăgăduiesc într-atît specificitatea ritualului." (p. 599). Cît despre acest „prodigios rezervor" care este religia, el notează în *La pensée sauvage* (p. 127) : „Niciodată nu vom sublinia îndeajuns indigența gîndirii religioase."

32. *L'homme nu*, pp. 614-615.

sau nu este adevărat ? Nu, nu e adevărat. Şi atunci cum pot oamenii, ființe în mod necesar dotate cu rațiune, să creadă în acel lucru de vreme ce rațiunea i-ar obliga în fapt să-l refuze ? Sînt nebuni cu toții ? Nu. Trebuie deci să conchidem că ei nu raționează asemenea nouă, întrucît în fața unei contradicții nu resimt „necesitatea de a afirma unul din termeni dacă celălalt este negat, și reciproc."[33] Eroarea lui Lévy-Bruhl este evidentă (dar de o evidență rar percepută *în realitate*): ea constă în identificarea logicii cu rațiunea occidentală modernă sau, mai curînd, cu ceea ce rațiunea consideră posibil, deci cu concepția ei filosofică asupra realului. Discuția (și de aceea ea este interesantă) se situează la nivelul înfruntării a două metafizici, chiar dacă formularea ca atare este eronată ; sau mai bine spus, denominația de mentalitate pre-logică exprimă teama – de o mie de ori ocultată și tot de atîtea ori renăscută – mentalității pozitive și scientiste dinaintea purei și simplei existențe a mentalității simbolice : logica participației este percepută ca o contestare directă a materialismului și raționalismului ei totalitarist.

Cu toate acestea, există cel puțin două modalități diferite de a întîmpina dificultățile ridicate de teza mentalității prelogice ; cu alte cuvinte, există două maniere de a demonstra universalitatea logicii. Pe de o parte, recunoscînd caracterul ei formal, deci independent de conținuturi, menținem relația sa necesară cu ființa. Sigur că logica primește din afară materia operațiilor sale (de la experiența sensibilă sau mentală), dar cu toate astea ea nu este o simplă funcționare : dacă se simte obligată să se supună principiului non-contradicției, faptul se datorează existenței unei „griji ontologice". Prin urmare, ipoteza unei pre-logici devine inutilă. Putem, ba, credem noi, chiar trebuie să afirmăm universalitatea logicii și a rațiunii, dar în același timp și aceea a relației .sale necesare cu realul. Dar ceea ce este pus sub semnul întrebării este tocmai metafizica ființei, a identității și a realului[34]. Nu există decît o singură logică, cea de care se folosesc toți oamenii ; însă ea nu este întotdeauna în funcție de o aceeași ontologie de referință. Pentru că evoluția mentalității europene a condus la o extraordinară limitare a identității ființei, redusă acum la simpla individualitate corporală sau fizică, identificările practicate de simbolisticile religioase ni se par un adevărat scandal. Nu primitivul este cel care nu înțelege logica europeanului, ci europeanul nu (mai) înțelege logica primitivului. Orice african și orice piele-roșie mediu dotat, este în măsură să folosească un ordinator. Dar nici măcar cel mai inteligent și mai cultivat european nu este capabil să pătrundă *cu adevărat* în universul unui siux sau al unui dogon, să sesizeze logica și metafizica ce îl întemeiază. Aceasta este calea aleasă de noi și nu e greu de înțeles cu cîtă claritate existența însăși a simbolismului sacru ridică întrebări metafizice dintre cele mai esențiale.

33. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, 1922, p. 77.

34. Dacă logica n-ar fi avut nici o legătură cu ființa, cu sensul realului, ea n-ar fi putut varia în funcție de o filosofie sau alta. Ar fi mers singură, orbește. Dar existența simbolisticii sacre *demonstrează* contrariul, atîta timp cît simbolismul este logic. La urma urmelor, nu credem că s-ar fi atestat cu adevărat situații de indiferență la principiul non-contradicției – mai puțin eventuala lui degenerescență. Dintr-un anumit punct de vedere, sub un anumit raport, există identitate între două ființe distincte. Şi cu aceasta revenim din nou la învățăturile lui Hehaka Sapa.

Pe de altă parte însă, putem afirma universalitatea logicii considerînd-o ca o pură funcționare structurală. Aceasta este, evident, soluția lui Lévi-Strauss. Cum să nu-i dai dreptate în încercarea lui de reabilitare a mentalității așa-zis primitive, care nu-i alta decît gîndirea simbolică ? Cînd în primul capitol din *Gîndirea sălbatică*[35] demonstrează, într-o manieră dificil de contrazis, că „primitivii" nu au de ce să ne invidieze pentru capacitatea noastră de abstracție, pentru cunoașterea naturii, observarea și folosirea ei, nu putem decît să ne bucurăm că un adevăr atît de simplu este recunoscut și de o pană ilustră. Sîntem însă obligați să constatăm că o atare recunoaștere este neîndoielnic mai periculoasă decît dihotomia lui Lévy-Bruhl, căci ea se face în numele unei concepții pur „mecaniciste" a logicii, aceasta fiind redusă la funcționarea inconștientă a unei arte combinatorii sau, altfel spus, *pur și simplu nu mai există logică*. Dincolo de interesul etnologic imediat, antropologia structurală vizează eradicarea totală a oricărei posibilități a metafizicii pentru un spirit uman. De aceea ea refuză atît de *violent* însăși noțiunea de participație, ceea ce face ca Lévi-Strauss să fie, în realitate, un lévy-bruhlian : „Niciodată și nicăieri, spune el (și pe bună dreptate), «sălbaticul» n-a fost această ființă sortită condiției animale, și nici lăsat la bunul plac al trebuințelor și instinctelor sale, așa cum ne-a plăcut să ne închipuim conștiința lui dominată de afectivitate și înecată în confuzie și participație.". În continuare, el are dreptate să apropie gîndirea „primitivului", „desprinsă de orice exercițiu speculativ", de aceea a „hermeticilor antichității și ai Evului Mediu : Gallian, Pliniu, Hermes Trismegistul, Albert cel Mare..."[36] ; dar de ce gîndirea participativă ar fi o gîndire confuză, doar pentru că așa o consideră Lévi-Strauss ? A supus-o el vreunei analize critice ? Nicidecum, ci s-a mulțumit cu un refuz disprețuitor : „Aici, nimic nu necesită intervenția unui · pretins «principiu al participației», nici chiar a unui misticism împotmolit în metafizică și pe care nu-l mai percepem astăzi decît prin oglinda deformantă a religiilor instituite."[37]

Poziția structuralistă este deci clară, teza noastră fundamentală verificîndu-se astfel în mod remarcabil. De trei secole încoace, problema *majoră* a gîndirii europene este eliminarea simbolismului sacru. Spunînd acestea, nu încercăm deloc să reducem întreaga istorie a filosofiei moderne la tema centrală a lucrării noastre, în scopul de a-i spori importanța, ci sîntem deplin conștienți că am fixat pur și simplu un fapt. Dincolo de multiplele conflicte ale reflecției umane cu știința, istoria, dreptul și politica, morala și societatea etc., aflăm un conflict și mai profund : cel dintre om și sufletul său religios. Cum să scăpăm de această luptă ? Revoluția galileană a despărțit omul de el însuși și a aruncat sacrul pe talgerul superstiției și al nebuniei ; a doua critică a căutat cauzele acestei nebunii în conștiința însăși, deși linia de demarcație între normal și patologic este în același timp definită și negată, cu riscul de a purta orice om înspre demență. Cît despre structuralism, a înțeles să șteargă cu desăvîrșire linia de demarcație, descoperind, atît de o parte cît și de cealaltă, identitatea unei funcționări clasificatorii. Prețul însă nu-i greu de observat : este cel dat de însuși *sensul* rațiunii, adică de raportul ei cu ființa, de vreme ce a fi rațional constă

35. „La science du concret", pp. 3-47.

36. *La pensée sauvage*, p. 57.

37. *Ibidem*, p. 52.

întotdeauna în a încerca să ții seama de ceea ce este, deci să distingi realul de iluzoriu. Mai curînd să piară conștiința pe care o are rațiunea în ceea ce privește supunerea ei la ființă, decît să se admită semnificația autentic religioasă a unui comportament uman - iată care este principiul director de care ascultă întreaga istorie a gîndirii occidentale și care a adus-o pînă la această adevărată sinucidere speculativă.

Căci teoria structuralistă nu ascunde deloc consecințele metodei sale. În *Gîndirea sălbatică*, Lévi-Strauss ne explică aproape la fiecare pagină că semnificația proprie a termenilor puși în relație nu joacă nici un rol în combinarea lor și că este vorba despre o formă pură de clasificare: „arbitrar la nivelul termenilor, sistemul devine coerent cînd îl considerăm în ansamblul său (...). Totuși, ținînd seama de bogăția și diversitatea materialului brut din care doar cîteva elemente dintre atîtea posibile sînt actualizate prin sisteme, nu ne vom putea îndoi că un număr remarcabil de sisteme de același tip ar putea oferi o aceeași coerență și că nici unul nu este predestinat spre a fi ales de toate societățile și civilizațiile. Niciodată termenii nu au o semnificație intrinsecă; semnificația lor este «de poziție», în funcție de istorie și de contextul cultural, pe de o parte și, pe de altă parte, în funcție de structura sistemului în care sînt chemați să figureze."[38] Principiul esențial care intervine în operațiile de clasificare este principiul opoziției: „Principiul logic este de a *putea opune* întotdeauna termenii pe care o prealabilă împuținare a totalității empirice ne-a permis să-i concepem ca fiind distincți." Contează „evidența abaterilor diferențiale", nu conținutul lor: „De îndată ce există, ele formează un sistem utilizabil în maniera unei grile pe care o aplicăm unui text spre a-l descifra", text aparent ininteligibil: „grila permite introducerea de tăieturi și de contraste, adică introducerea condițiilor formale ale unui mesaj semnificativ." Altfel spus, sistemele sînt „coduri apte să vehiculeze mesaje ce pot fi transpuse în termenii altor coduri și să exprime în propriul lor sistem mesajele primite prin canalul de coduri diferite."[39] Astfel, corespondențele explicate de Lévy-Bruhl prin principiul participației sînt descrise aici ca „o omologie între *două sisteme de diferențe*, unul situat în natură, iar celălalt în cultură."[40] Fenomenele naturale nu sînt deci *ceea ce* miturile ne învață, ci „mai curînd sînt mijloace folosite de mituri spre a explica realități ce nu aparțin ordinii naturale, ci ordinii logice"[41], ceea ce echivalează cu a spune că logica mitică se semnifică ea însăși pe sine.

O gîndire formală, independentă fiind de conținuturile sale, n-ar putea fi caracterizată prin ceea ce gîndește. Fie că gîndește un mit ori se ocupă de matematici, este vorba întotdeauna de aceeași formă combinatorie. Gîndirea sălbatică „nu poate fi atribuită nimănui, nici măcar unei porțiuni sau unui tip de civilizație. (...) Sub numele de gîndire sălbatică desemnez sistemul de postulate și axiome necesare pentru a întemeia un cod, permițînd traducerea cu cel mai puțin redus randament cu putință – «celuilalt» în «al nostru», și reciproc."[42] Aparatul logico-matematic[43] folosit de structuralism pentru a degaja combinatorica

38. *Ibidem*, p. 74.
39. *Ibidem*, p. 100-101.
40. *Ibidem*, p. 152.
41. *Ibidem*, p. 126.
42. *Réponses*, revista „Esprit", nov. 63, p. 634.
43. Se știe că pertinența aparatului matematic utilizat de Lévi-Strauss este mult contestată de unii specialiști. Întemeindu-se pe o declarație prin care Lévi-Strauss recunoaște „accepțiile

formală activă în alcătuirea miturilor dovedește, în măsura în care reușește, că această combinatorică este de natură logico-matematică, căci altfel nu s-ar preta atît de bine unui astfel de tratament. Iată cum sînt șterse frontierele între diferitele „vîrste ale inteligenței": „Nu-i nimic mai fals decît să pui în opoziție tipuri de cunoaștere concepute ca fiind ireductibile unele la celelalte de-a lungul secolelor, între ele trecerea făcîndu-se în chip abrupt și inexplicabil."[44] După părerea lui Lévi-Strauss, aceasta este una dintre principalele izbînde ale metodei sale: „Dintr-o dată a fost depășită falsa antinomie dintre mentalitatea logică și mentalitatea pre-logică. Gîndirea sălbatică este logică în același sens și în aceeași manieră cu gîndirea noastră atunci cînd ea se ocupă cu cunoașterea unui univers căruia îi recunoaște simultan proprietăți fizice și proprietăți semantice."[45] Prin urmare, ea nu diferă de gîndirea „domestică" decît în virtutea funcționării sale inconștiente, adică spontane (non-critice), funcționare în care structurile logice nu sînt niciodată degajate pentru ele însele, ci sînt date întotdeauna în formele concrete în care au fost investite.

Toate acestea odată stabilite, rezultă ceea ce Ricoeur numea „un kantianism fără subiect transcendental"[46] sau, altfel spus, concepția unui spirit uman care funcționează după categorii structurale cvasi-autonome, care îl determină în mod universal. Căci este momentul să ajungem în sfîrșit la consecințele filosofice ale acestui tip de demers, oricît de profund ar fi disprețul lui Lévi-Strauss pentru filosofie. În fapt, acest kantianism fără subiect, fără *cogito*, nu este întotdeauna prezentat cu o deplină coerență. În *Gîndirea sălbatică* Lévi-Strauss chiar îl neagă atunci cînd, după ce demonstrase că reprezentările simbolice determină distingerea grupurilor, „conștiința sa marxistă" îl cheamă la ordine: „Desigur, doar pentru comoditatea expunerii și pentru că această lucrare este consacrată ideologici și suprastructurilor, acordăm acestor reprezentări un fel de prioritate. (...) Singura adevărată însă este ordinea inversă: concepția conform căreia oamenii stabilesc raporturi între natură și cultură depinde de modul în care se modifică raporturile lor sociale."[47] Mai tîrziu, se pare că Lévi-Strauss s-a orientat înspre un materialism mai puțin istoric (model 1859). Structurile imanente spiritului par a fi pentru totdeauna produsul omolog celor aflate în celule în forma faimosului cod genetic înmagazinat în macromoleculele A.D.N. Pentru că filosofii ce critică structuralismul nici măcar nu-și dau seama – de trei ori neghiobi! – că lingvistica structurală „a căpătat, o dată cu descoperirea

puțin restrînse" în care folosește conceptele matematice (*Le cru et le cuit*, p. 39), André Regnier conchide: „Altfel spus, «formidabilul aparat conceptual» prefabricat nu e decît un miraj", *Mathématiser les sciences de l'homme*, în *Anthropologie et calcul*, p. 32; de același autor, în aceeași lucrare, v. capitolul: *De la théorie des groupes à la pensée sauvage*, pp. 271-298, pagini din care am învățat multe și unde sînt evidențiate numeroasele contra-sensuri ale lui Lévi-Strauss relative la vocabularul logic și matematic.
44. *Mythologiques IV*: *L'homme nu*, p. 570.
45. *La pensée sauvage*, p. 355.
46. Lévi-Strauss acceptă pe deplin această definiție: *Réponses*, revista „Esprit", nov. 63, p. 633.
47. p. 155. Ulterior, se justifică spunînd că el nu studiază „decît umbrele ce se profilează pe pereții peșterii, fără a uita că simpla atenție pe care le-o acordăm le conferă un simulacru de realitate." (*Ibidem*), ceea ce vine oarecum în întîmpinarea unor ciudate probleme epistemologice... Imaginea umbrelor din peșteră este reluată în concluzia scrierii *L'homme nu*, p. 575.

și descifrarea codului genetic, un statut natural și obiectiv : în această limbă
universală utilizată de toate formele de viață, de la microorganisme pînă la
mamifere, trecînd prin plante, putem vedea prototipul absolut în care, la uri alt
nivel, limbajul articulat și-a răsfrînt modelul ; fie, pentru început, un ansamblu
finit de unități discrete, baze chimice sau foneme, ele însele lipsite de
semnificație dar care, combinate în mod divers în unități de rang superior –
cuvinte ale limbii sau triplete de nucleotide – se concretizează fie într-un sens,
fie într-o substanță chimică."[48] Faptul că această concepție este lipsită de o
minimă inteligibilitate științifică sau filosofică nu-l deranjează deloc pe autorul
ei[49]. După cum el însuși ne explică, nu-i vorba decît despre „o reverie liberă"[50],
apreciere îndeajuns de comodă pentru a se putea dispensa de o gîndire riguroasă
de felul celei practicate nu fără efort de cîțiva filosofi învechiți. În așteptare,
trebuie să ne mulțumim cu ceea ce se dorește să ni se dezvăluie : nu există
decît o „raționalitate preexistentă în două forme : una imanentă universului, fără
de care gîndirea n-ar ajunge să întîlnească lucrurile și nici o știință n-ar mai
fi cu putință ; și, inclusă în acest univers, o gîndire obiectivă ce funcționează
în mod autonom și rațional chiar înainte de a subiectiva raționalitatea ambiantă
și de a și-o aservi, pentru a o domestici."[51]

În ciuda protestelor lui Lévi-Strauss, trebuie să recunoaștem că într-o atare
perspectivă sensul a dispărut cu desăvîrșire. Căci nu e suficient să vorbești de-a
lungul a mii de pagini despre simboluri, semnificații și proprietăți semantice. Mai
trebuie și să vorbești despre toate acestea într-o manieră care să nu le facă
imposibilă existența, pentru că altfel sensul devine cel mai improbabil miracol cu
putință. De altfel, el însuși a afirmat-o : în fonologie, „sensul rezultă întotdeauna
din combinarea elementelor non-semnificante" ; la fel în antropologie : „sensul
este întotdeauna reductibil ; (...) în spatele oricărui sens se află un non-sens, dar
contrariul nu este adevărat."[52] Dar cum ar putea vreodată non-sensul să producă
sens ? Aparent, este o întrebare la care Lévi-Strauss nu s-a gîndit niciodată să
răspundă. Preocupat în principal să elimine subiectul gînditor, „insuportabilul

48. *L'homme nu*, p. 612.

49. Concepția conform căreia activitatea ADN-ului și ARN-ului este asemenea celei a unui cod nu este decît o metaforă, un „model" pentru o mai bună înțelegere a ceea ce se petrece sau o încercare de a ghici, pentru că există multe necunoscute în această ecuație (Joël de Rosnay, *Les origines de la vie. De l'atome à la cellule*, Seuil, 1966, pp. 67-68). Pe de altă parte, chiar admițînd că acest model ar fi pertinent, că el ar corespunde, adică, unei realități, mai rămîne încă de demonstrat ce fel de raport inteligibil poate exista între o structură genetică și o anume formă vie, de exemplu un ochi sau o mînă. Or, un astfel de raport este de neconceput, iar mecanicismul extrem al unui J. Monod este lipsit de orice consistență speculativă : „lanțurile de ADN din gene nu sînt, după cum ne închipuim de obicei, mesaje codificate, instrucțiuni de fabricare a organelor. Genele sînt unelte de prim rang pentru a declanșa fabricația respectivă", R. Ruyer, „La quasi-information", în *Revue philosophique*, vol. CLV, 1965, p. 293. Întreg articolul merită să fie citat. În plus, dacă vom trece fără întîrziere de la structurile genetice la cele lingvistice și culturale, absurditatea tezei va atinge cote nebănuite.

50. *L'homme nu*, p. 619.

51. *Ibidem*, p. 614.

52. *Réponses*, p. 637.

copil răsfățat care a ocupat prea multă vreme scena filosofică și a împiedicat
orice demers serios ce solicita în întregime atenția"[53], incapabil de a concepe
existența unui *Logos* divin, veritabil intelect agent al culturii, el nu-și dă seama
că a făcut practic absurde atît logica, cît și semantica ori simbolismul. Imensul
discurs mitic nu semnifică nimic sau, mai curînd, se semnifică pe sine : „fiecare
matrice de semnificații trimite la o altă matrice, fiecare mit – la alte mituri. Și
dacă ne vom întreba care este semnificatul ultim la care trimit aceste semnificații
care se semnifică una pe cealaltă, dar care trebuie, în cele din urmă, să se
raporteze împreună la ceva anume, unicul răspuns (...) este acela că miturile
semnifică spiritul ce le-a elaborat cu ajutorul lumii căreia el însuși îi aparține."[54]
De altfel, tocmai de aceea nu există „un adevărat termen ultim al analizei mitice,
nici o unitate secretă pe care să o putem sesiza la sfîrșitul muncii de
descompunere."[55] Iar în cele din urmă, „dacă ne vom întreba unde anume se află
sediul real (al mitului), va trebui să spunem că determinarea acestuia este cu
neputință."[56]

Se observă că, în ciuda tuturor precauților pe care nu mai sfîrșește să și le
ia în raport cu filosofia, Lévi-Strauss ajunge în cele din urmă să elaboreze o
anumită concepție asupra omului și realității. Cum deja am notat, este vorba de
o răsturnare a tradiției umanismului filosofic, acest ultim refugiu al metafizicii.
Pentru umanism, conștiința umană este, cum a demonstrat Descartes, locul
transcendent în care se împlinește și se revelează sensul realității. Mecanicismul,
desigur, a vînat mai întîi *Logosul* imanent lucrurilor, acela prin care lucrurile se
sustrăgeau propriei lor contingențe. În locul Aceluia, el a pus cogitoul unei
rațiuni universale de drept și transcendentă lumii. La rîndul ei, antropologia
structurală expulzează subiectul din observatorul lui rațional, dezvăluind că
„omul" este el însuși o structură contingentă inserată în lumea pe care formele
socio-culturale nu fac decît să o reproducă la nesfîrșit. Și pentru că mașina este
tipul perfect al structurii realizate, *anthroposul* trebuie considerat ca o mașină :
„Lumea a început fără om și va sfîrși tot fără el. Instituțiile, moravurile,
obiceiurile (...) sînt efloresențe pasagere ale unei creații în raport cu care *ele*
nu au nici un sens, poate doar sensul de a permite omenirii să-și joace propriul
rol. Departe însă ca acest rol să-i furnizeze un loc independent, iar efortul
omului să fie acela de a se opune unei scadențe universale ; din contră, omul
însuși apare ca o mașină, e drept, poate mai perfecționată decît altele, dar nu
mai puțin mașină..."[57]

Dispariția subiectului gînditor, dispariția sensului lumii și al ființei, reducerea
antropologiei la structural, iată cîteva dintre concluziile operei lévi-straussiene care
au zguduit profund problematica filosofică a timpurilor noastre. Întreg universul
s-a trezit redus la o imensă „suprafață" de înlănțuiri structurale. Conținutul
substanțial a dispărut cu desăvîrșire. Avem obiceiul să definim forma „prin
opoziție față de o materie ce-i este străină ; dar structura nu are un conținut
distinct ; ea este conținutul însuși, aprehendat într-o organizare logică, concepută

53. *L'homme nu*, p. 615.

54. *Le cru et le cuit*, p. 346.

55. *Ibidem*, p. 13.

56. *Ibidem*, p. 25.

57. *Tristes tropiques*, 10-18, 1955, p. 374

ca proprietate a realului."[58] Simbolism și metafizică, unite atît în viață cît și în moarte, se cufundă în neînsemnătatea impersonală a structurilor indefinite. În sfîrșit, soarele Logosului a apus; s-au stins pînă și ultimele lui sclipiri: s-a încheiat scandalul imanenței divine.

Articolul 2
FOUCAULT ȘI DERRIDA SAU EXPLOZIA INFRA-PARMENIDEANĂ A LOGOSULUI

Filosofiile lui M. Foucault și J. Derrida nu adaugă nimic esențial criticii semnului simbolic, așa cum o aflăm dezvoltată în lucrările predecesorilor[59]. De altfel, nu acesta este obiectul lor; mai curînd ei vizează să extragă consecințele filosofice ale teoriei structuraliste a suprafeței. Dar acesta este și motivul pentru care nu le putem trece cu vederea, dat fiind că ei au formulat cu o vigoare aparte axiomele – de nesusținut, după părerea noastră – care fundamentează gîndirea structurii, cînd ea pretinde că nu-i nimic altceva decît structura gîndirii. Să lăsăm la o parte obiecțiile referitoare la un punct ori altul al istoriei ideilor și civilizațiilor, limitîndu-ne să amintim doar cîteva dintre tezele fundamentale.

Oricît de reticent ar fi M. Foucault față de structuralismul propriu-zis și distincția ce trebuie menținută între un punct de vedere producător de științificitate (cel al lui Saussure și Lévi-Strauss) și un punct de vedere filosofic, este evident că prin opera lui structuralismul s-a ridicat la nivelul unei formulări generale a cunoașterii, al cărui prototip sistematic îl oferă. La urma urmelor, a-ți propune reabilitarea[60] sofisticii împotriva dialecticii lui Platon înseamnă a depune jurămînt de credință „suveranității semnificantului", întrucît întreaga sofistică este în fapt o încercare de definire a sensului discursului ca pur produs al limbajului. Prin aceasta, sensul devine efectiv joc, adică funcționare a unei înlănțuiri semiotice, concepție pur și simplu contradictorie (vom reveni asupra ei) care trădează ideologia industrialistă, „inginerească" ce o inspiră: putem fabrica orice, chiar și sensul, e suficient să lăsăm semnificanții să funcționeze – idee ce ne dezvăluie, în sofist, omul puterii pure și oarbe, forma prin excelență a tiraniei absolute, violența ca atare, nicidecum victima „voinței de adevăr". Ca și cum „voința de adevăr" n-ar fi tocmai „adevărul voit" al sofistului!

Se știe că reflecția lui M. Foucault a zăbovit îndelung asupra acelui eveniment care s-a declanșat în 1656, în urma căruia s-a întemeiat „ordinea azilară"[61]. Deja l-am evocat, precum și corelativul său: rațiunea constituită prin relația structurală, prin „abaterea ei diferențială" față de „marea închidere". Iar M. Foucault scrie: „A spune că acest raționalism este pur, înseamnă a spune ce impurități a lăsat în urmă prin excludere, dispreț, refuz. Ceea ce nu apărea

58. *Anthropologie structurale. Deux*, Plon, 1973, p. 139.
59. Am renunțat să includem aici o analiză a concepției lacaniene a simbolismului, întrucît interesul acesteia ține de terapeutica psihanalistă, iar filosofic vorbind nu diferă de concepția generală a structuralismului.
60. *L'ordre du discours*, Gallimard, pp. 17-18, p. 64.
61. *Histoire de la folie*, p. 60.

decît ca imagine, dublu, reciprocitate a devenit atunci fundament."[62] Noi înșine am remarcat faptul că o „mare închidere" a nebuniei este contemporană cu marea închidere a sacrului, în raport cu care nu-i decît un reflex, închidere cu mult mai importantă decît cea dintîi și pentru care plătim încă scump (remarcabil este faptul că Foucault nu spune nimic despre aceasta). Orice-ar fi, el dorește în principal să demonstreze că raționalismul are la bază o structură negîndită, inconștientă și care, odată produsă, destituie rațiunea din primatul ei axiologic, de vreme ce sminteala e cea care-i conferă valoare. Chiar inconștientă, această structură nu trebuie concepută ca o dimensiune „profundă" a cîmpului cunoașterii. Aflăm aici întreaga eroare a teoriilor „istorice" ale secolului XVIII și, mai ales, XIX: ele repercază un anumit număr de „semne", se apropie adică de o concepție semiotică a determinismelor culturale, dar acestea sînt de fiecare dată „semne vizibile țintind înspre o profunzime ascunsă."[63] Iată, exprimat în cea mai clară manieră, ceea ce am numit „suprafaționalism"! Poziția lui Foucault asupra acestui punct este clară: profunzimea este iluzie. Analiza discursului unei societăți despre ea însăși, discurs în care acea societate se exprimă pe sine, nu constă în „a regăsi, dincolo de enunțurile înseși, intenția subiectului vorbitor, activitatea sa conștientă, ceea ce a dorit să spună de fapt sau jocul inconștient care iese la lumină prin spusele lui în ciuda voinței subiectului (...) Nu căutăm cîtuși de puțin vorbăria pe jumătate tăcută a unui alt discurs, *dedesubtul a ceea ce este manifest*; noi trebuie să arătăm de ce discursul nu putea fi altfel decît este, prin ce anume le exclude pe toate celelalte, cum de – printre celelalte discursuri și în raport cu acelea – reușește să ocupe un loc pe care nici un altul nu l-ar putea ocupa. Am putea formula astfel problema proprie analizei discursului: care este tocmai existența neregulată ce ia naștere în ceea ce este spus – *și nicăieri în altă parte*"[64]. De aceea, asemănătoare cu pînza lui Velasquez intitulată *Damele de companie*, comentată la începutul lucrării *Cuvinte și lucruri*[65], pentru Foucault cultura unei epoci nu este o expresie fidelă ori adulteră a *sensului* lucrurilor, o revelare (sau o întunecare) a esenței lor ascunse, ci este organizarea structurală a unei *episteme*, o perfectă etalare a suprafeței: totul este dat, „indicat": „astăzi, ordinea unui dincolo este o ordine fără înlăuntru."[66]

Suprafaționalismul refuză deci să descopere rațiunea de a fi a culturii, naturii sau omului într-un *Logos* întemeietor (divin, uman, cosmic, istoric). Și o situează într-o anumită înșiruire etalată de unități diferențiale ce se pot substitui între ele, schimbările produse corespunzînd doar acestor re-aranjări structurale. Din ceea ce însuși Foucault numea „deplasare", rezultă o subversiune totală a noțiunilor de sens și de adevăr, care nu mai sînt cauze originare și legitimante, fondatoare de drept ale expresiilor cunoașterii, ci efecte provizorii și contingente, relative la structura epistemică a unui moment dat: „*Epistema* nu este o formă de

62. *La communication*, Ed. Minuit, 1968, p. 178.
63. *Les mots et les choses*, Gallimard, p. 242.
64. M. Foucault, „Réponse au Cercle d'Épistémologie", publicat în *Cahiers pour l'Analyse*, Ed. Seuil, nr. 9, 1968, p. 17. Sublinierile ne aparțin.
65. *Les mots et les choses*, pp. 19-31 și pp. 318-323.
66. F. Wahl, *Qu'est-ce que le structuralisme?*, seria Filosofie, p. 79.

cunoaştere sau un tip de raţionalitate care ar manifesta, în cele mai diverse ştiinţe, o unitate suverană a unui spirit sau a unei epoci; ci este ansamblul relaţiilor pe care le putem descoperi, într-o epocă dată, între ştiinţe, atunci cînd le analizăm la nivelul regularităţilor discursive."[67]

Însă, credem noi, doar prin Derrida filosofia structurii va îndrăzni să meargă pînă la capăt, cel puţin atît timp cît va fi fiind în stare să conceapă acest termen ultim. Mai puţin sensibil decît „maestrul" său la diversitatea sclipitoare a erudiţiei, el vizează o mai radicală conceptualizare a demersului structural. În acest sens, un text ca *Structură, semn şi joc în discursul ştiinţelor umane*[68] constituie un model al genului, necesitînd de altfel o analiză literală pe care nu o putem desfăşura aici. Pe noi textul ne interesează în măsura în care, asemenea lui Foucault, „trădează un complot" sau, cu alte cuvinte, strigă în gura mare ceea ce structuralismul „gîndeşte" într-ascuns dar ezită adesea să rostească, temîndu-se de consecinţe. Or, consecinţele sînt de aşa natură, încît reuşesc să pună în radicală neorînduire cîmpul speculativ, astfel încît zguduirea nietzscheană pare, pe lîngă ele, o cuminte cantilenă metafizică[69]. De astă dată sînt puse sub semnul întrebării instanţele criticii, pe care aceasta le invoca în sprijinul lucrării ei purificatoare: natura pură, raţiunea pură şi chiar, într-o anume manieră, cultura pură. Nu ascundem că toate concluziile derridiene sînt cu atît mai preţioase cu cît *împotriva* lor se stabileşte evidenţa principiului semantic. Şi pentru că le-a stabilit el însuşi cu toată rigoarea şi autoritatea ce îl caracterizează, ne-a scutit să o mai facem noi, poate cu mai puţină îndemînare şi într-un mod mult mai puţin demn de încredere. Ni se pare extrem de important faptul că aceste concluzii nu se prezintă ca întemeietoare ale unui nou sistem filosofic, ci drept conştientizare a „structuralităţii structurii", dacă tot a trebuit să „începem să o gîndim"[70]; sau, altfel spus, drept deplina realizare a întregii istorii a filosofiei ori, şi mai exact, a întregii critici a metafizicii, a ceea ce critica n-a încetat să gîndească – fără a o şti – şi iată-ne acum în măsură să-i exprimăm deschis gîndul.

Cum am putut constata deja şi după cum declară Derrida însuşi, pînă acum structura a fost gîndită în felul unui centru prezent tuturor celor pe care le pune în ordine, prezenţă contradictorie întrucît se află în acelaşi timp în întreg, cît şi în afara întregului. „Succesiv şi în mod regulat, centrul primeşte forme sau nume diferite. Istoria metafizicii, ca şi istoria Occidentului, va fi istoria acestei metafore şi a acestor metonimii. Forma matriceală (...) va fi determinarea fiinţei ca *prezenţă*, în toate sensurile termenului. Am putea demonstra că toate numele temeiului, ale principiului ori centrului au desemnat întotdeauna invariantul unei prezenţe: (*eidos*, *archè*, *telos*, *energeia*, *ousia* (esenţă, existenţă, substanţă, subiect), *aletheia* (transcendentalitate, conştiinţă, Dumnezeu, om etc.)."[71] Dar pentru a putea pune definitiv sub semnul întrebării metafizica centrului şi a

67. M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, p. 250.
68. *L'écriture et la différence*, Seuil, pp. 409-428.
69. „Nietzsche, Freud sau Heidegger au operat în interiorul conceptelor moştenite de la metafizică", *Ibidem*, p. 413.
70. *Ibidem*, p. 411.
71. *Ibidem*; termenii în limba greacă înseamnă: *eidos* =esenţă, *archè* =principiu, *telos* =scop, *energia* =în act, *ousia* =este definit prin cuvintele între paranteze, *aletheia* =adevăr.

prezenţei, trebuie să trecem mai întîi printr-o critică a semnului simbolic (şi prin reducerea acestuia la semiotică), pentru că semnul simbolic este cel care face prezent centrul, fiind referentul transcendent şi invizibil pe care acesta îl desemnează – ceea ce explică de ce centrul poate fi aici şi în acelaşi timp poate să nu fie. De altfel, Derrida recunoaşte toate acestea. Semnul este în mod esenţial semn al prezenţei; şi totuşi, „cu ajutorul conceptului de *semn* am cutremurat din temelii metafizica prezenţei. Dar de vom dori să demonstrăm (...) că nu există nici un semnificat transcendental şi privilegiat, deci cîmpul în care se desfăşoară jocul semnificaţiilor nu mai are limită, va trebui – şi exact asta nu putem face – să refuzăm pînă şi conceptul de semn. Pentru că semnificaţia «semn» a fost întotdeauna înţeleasă şi determinată, în sensul ei, ca semn-de-ceva, semnificantul trimiţînd la un semnificat, semnificant diferit de semnificatul său."[72] Cum să nu remarcăm contradicţia următoare: se vorbeşte constant despre un semnificant care, în realitate, în optica structurală, este in-signifiant? La urma urmelor, acesta este un paradox destul de evident, a cărui existenţă ar fi trebuit măcar semnalată. În rest, contradicţia nu se susţine decît cu preţul unui trucaj: pe de o parte, semnul este redus la semnificant prin eliminarea celorlalţi doi poli ai definiţiei sale (referentul şi sensul), iar pe de altă parte cuvîntul „semnificant" continuă să funcţioneze în discurs cu valoarea lui semantică obişnuită: „ceea ce semnifică." Derrida are neîndoielnic dreptate: a gîndi structuralitatea structurii cu toată rigoarea înseamnă a ajunge în mod necesar la respingerea succesivă a referentului transcendental, a sensului logocratic şi chiar a semnificantului ca entitate ţintind către un semnificat oarecare. Şi iată că n-a mai rămas nimic din semnul simbolic.

Va trebui deci „«să facem un pas în afara filosofiei». «Ieşirea din filosofie» este mult mai dificilă decît îşi imaginează în general cei care cred, cu impertinentă uşurinţă, că au realizat-o de multă vreme; în fapt, n-au făcut decît să se afunde şi mai adînc în metafizică, cu tot cu discursul pe care pretind a-l fi eliberat."[73] Acesta este cazul lui Saussure şi, într-o anumită măsură, cel al lui Lévi-Strauss. Pentru Derrida, în sprijinul acestei idei, mărturiseşte „fonocentrismul" lingvistic al *Cursului de lingvistică generală*, care s-a ocupat doar de limba vorbită, adică de limba-ca-structură-a-cuvîntului, nu şi de scriere. Or, gîndeşte Derrida, s-a întîmplat astfel pentru că există o mare diferenţă între respectivii lor semnificanţi. Semnificantul lingvistic este oarecum mai transparent, face mai evident Logosul, în timp ce semnificantul scris este mult mai opac[74]. Se dezvăluie astfel adevărata raţiune de a fi a fonocentrismului saussurian: este un logocentrism inconştient, un primat acordat semnificatului, adică unui Sens anterior oricărei inscripţii semnificante, este afirmarea unui Adevăr metafizic în sine, care transcende orice formulare – ceea ce contrazice totuşi cele mai importante dintre exigenţele analizei structuraliste întrucît aceasta tinde, în fond, să restaureze puterea semnului. Dar atunci va trebui să admitem că: „a restaura originalitatea şi caracterul non-derivat al semnului împotriva metafizicii clasice înseamnă, deşi aparent paradoxal, a înlătura o concepţie despre semn a cărei

72. *Ibidem*, p. 412.
73. *Ibidem*, p. 416.
74. Despre această problemă, vezi *De la grammatologie*, Minuit, 1967, prima parte, cap. 1 şi 2.

metafizicii prezenţei."[75] De aceea chiar şi în istorie şi sens aparţin aventurii interiorul structuralismului conceptul de semn se cere purificat de dublul său metafizic, iar jocul semnificanţilor se va putea desfăşura în a lor *différance** adică, în fond, în alteritatea lor radicală. Limba nu este doar un sistem de diferenţe, dar semnificantul, în însăşi fiinţa sa, este *différance* pură, nu *celălaltul* vreunui *acelaşi*, alteritate a unei identităţi care în cele din urmă ar fi Adevărul, Sensul, Logosul a cărui exteriorizare, reprezentare sau substitut ar fi semnul: „Substitutul nu înlocuieşte nimic din ceea ce, într-un fel sau altul, îi este pre-existent."[76] Sensul, Adevărul, Logosul nu atîrnă deasupra ordinii semnificanţilor dispersaţi. Ele sînt, din contră, efectul, produsul acestei ordini: „nu există origine absolută a sensului în general."[77] „Ceea ce noi ortografiem ca *différance* va fi mişcarea jocului care «produce» aceste diferenţe, aceste efecte de diferenţă (care constituie *sistemul* limbii), şi le produce prin ceea ce pur şi simplu nu este propriu-zis o activitate. Ceea ce nu înseamnă că această *différance* care produce diferenţele ar fi ca atare înaintea acestora, într-un prezent simplu, nemodificat în sine şi indiferent. *Différance* este «originea» non-plină, non-simplă, originea structurală şi diferită de diferenţe. Prin urmare, nu îi mai convine denumirea de «origine»."[78] „Différance" este deci *jocul* care obsedează la nesfîrşit, interminabil, activitatea gînditoare, joc pe care, de altfel, nu l-am putea conceptualiza: „pentru el nu există nici un nume, nici măcar acela de esenţă ori fiinţă, nici măcar acela de «différance»."[79]

Acestea sînt concluziile ce derivă din structuralism şi care au purtat evoluţia gîndirii filosofice înspre termenul ei ultim. Că ele sînt *teze* care nu se susţin, care nu pot fi prezentate fără contradicţii, vom stabili în continuare; oricum, oricine îşi poate da seama de aceasta. Dar că totuşi ele rezultă din punctul de

75. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, P.U.F., 1967, p. 57.

*N. tr. În traducerea creaţiei lexicale a lui Derrida nu am urmat calea – riscantă – aleasă de Ioana M. Petrescu, ce a încercat o transpunere românească a termenului *différance* prin *diferanţă*. Am preferat varianta aleasă de Adriana Babeţi şi Delia Şepeţean-Vasiliu, traducătoarele volumului *Pentru o teorie a textului*, Ed. Univers, 1980. În ceea ce ne priveşte, sîntem întru totul de acord cu argumentele domniilor lor, dar credem că nu e nepotrivit să le prezentăm pe scurt cititorilor ce nu au poate la îndemînă volumul citat: „În faţa acestui «neografism» propus de J. Derrida ne-am găsit în imposibilitatea de a opta pentru un echivalent românesc acceptabil (termeni ca «diferanţă» sau «diferire» fiind total irelevanţi pentru intenţia autorului şi neavînd nici avantajul de a fi nişte creaţii româneşti prea fericite). *La différance* este corelat conceptului de *différence* (scris cu e şi căruia îi corespunde – parţial însă, după cum vom vedea – românescul *diferenţă*). Cei doi termeni sînt în limba franceză omofoni, dar nu şi omografi. Acea «marcă mută», litera *a*, «se scrie sau se citeşte, dar nu se aude». Un asemenea efect este irealizabil în limba română, motiv pentru care am păstrat originalul francez." („Notă explicativă", în vol. *Pentru o teorie a textului*, pp. 444-445).

76. *L'écriture et la différance*, p. 411.

77. *De la grammatologie*, p. 95.

78. *Marges de la philosophie*, p. 12. Derrida mai spune: „De vreme ce limba, despre care Saussure spune că este o clasificare, n-a căzut din cer, înseamnă că diferenţele au fost produse, ele sînt efecte produse, dar efecte ce nu au drept cauză un subiect sau o substanţă, un lucru în genere, un fiind prezent undeva dar el însuşi sustrăgîndu-se diferenţei." (*Ibidem*)

79. *Marges de la philosophie*, p. 28.

vedere al structurii şi din efortul acesteia de a se gîndi pe sine, iarăşi nu ne-am putea îndoi. Dar punctul de vedere structural se iveşte el însuşi în urma luării în discuţie a *semnelor* Transcendentului care apar în oglinda conştiinţei şi de care sîntem obligaţi să dăm seama, aici eşuînd, la rigoare, magia alienării. De altfel, sîntem obligaţi să dăm seama de aceste semne în măsura în care Transcendentul sau nu există, sau nu se poate semnifica pe sine. Modurile sale de prezenţă cosmică realizate de semnele simbolice sînt pur şi simplu imposibile: natura nu este decît materie etalată în spaţiu. Iar natura este numai geometrie în virtutea unei ontologii a substanţei individuale prin care Aristotel a înlănţuit definitiv metafizica occidentală, această concepţie despre fiinţa care limitează şi închide natura în prezenţa ei *hic et nunc*, ca şi cum fiinţa ar putea fi în întregime *aici*, cînd în realitate o fiinţă nu este niciodată decît un mod de a fi şi un anumit grad al realităţii, după cum ne învaţă Platon. Prin urmare, nu trebuie să ne surprindă dacă astăzi vedem acest substanţialism ontologic recuzat ca duşman a cărui ameninţare permanentă se cere îndepărtată. Eroarea – şi eşecul – criticilor acestui substanţialism al lui Nietzsche, Heidegger sau Derrida, este identificarea ontologiei cu metafizica, dovedindu-se astfel incapabili să o depăşească cu adevărat, nefăcînd decît să se epuizeze denunţînd-o. În fond, ei repetă eroarea lui Aristotel, dar cu consecinţe mult mai grave, întrucît eroarea aristotelică este posibilă şi chiar justificată *din perspectiva exigenţelor unei simple cosmologii*, în timp ce eroarea lor este imposibilă şi aduce după sine moartea inteligenţei însăşi. Concepţia ontologiei aristotelice corespunde reducerii realului, nu distrugerii lui, ea este o limitare provizoriu acceptabilă atîta timp cît este în joc fondarea unei ştiinţe a realităţilor sublunare; în timp ce reducţia semiotică anunţată de structuralism corespunde dispariţiei realului şi sensului în dispersiunea pură, adică în explozia ca atare a conceptualităţii. Regăsim astfel, fapt deloc uimitor, spaţiul cosmosului galilean înţeles ca exterioritate pură – explozia cvasi-realizată pe care am încercat să o descriem în capitolul II al prezentei lucrări. Unul este imaginea celuilalt, fiecare încercînd să afle în celălalt imaginea şi modelul. Explozia Logosului şi risipirea lui în non-centrarea radicală a acelei *différance* este corelativă exploziei lumii, a lumii cu centrul nicăieri şi cu limita – peste tot; aceasta este înscrisă în „logica" aceluia şi nu se poate să nu se manifeste într-o bună zi. După cum se observă, sfîrşitul crizei simbolismului este într-o perfectă concordanţă cu începutul său, dovedindu-se, prin chiar această coerenţă, adevărul analizelor noastre. N-am căutat nici coerenţă, nici adevăr: ele au venit de la sine pe măsură ce derulam firul crizei simbolismului sacru. Şi totuşi, singura mirare de care putem face caz este următoarea: cum se face că nici Nietzsche, nici Heidegger ori Derrida, şi toţi asemenea lor, n-au fost în stare să afle răspunsul la întrebare într-unul din textele lui Platon? O simplă privire asupra dialogurilor *Parmenide* ori *Sofistul* ar fi fost suficientă pentru a-i face să înţeleagă că nu poate exista *comprehensiune* (în toate sensurile termenului) a fiinţei decît din punctul de vedere al supra-ontologicului – şi care, de fapt, nu este tocmai un punct de vedere. Dacă nu ne vom fixa în supra-ontologic (iar acolo sîntem sau nu sîntem), nu vom putea vorbi niciodată *despre* fiinţă, ci doar *pornind de la* fiinţă, deşi atunci s-ar putea ca însuşi cuvîntul să fie cu neputinţă. Aici se află răspunsul la întrebarea

adresată de Derrida lui Foucault: există un „altul" al Logosului şi atunci care este acesta? Sau nu există?[80] Răspunsul este următorul: Logosul însuşi este altul (decît fiinţa), contrar celor afirmate de Parmenide, care nu-l concepea decît ca rostire-a-fiinţei (*ontologos*); căci dacă nu ar fi aşa, cum ar fi posibil să spunem ceea ce nu este? *Cum ar mai fi cu putinţă sofistul*? Trebuie ca Logosul să fie altul decît *ontologos*: el este reflectare a Supra-Fiinţei în mai-puţin-fiinţa; el nu este Fiul Tatălui decît pentru că Supra-esenţa tearhică nu este nici Tatăl, nici Fiul, nici Duhul. Da, şi acesta un lucru uimitor, de o extremă simplicitate, rostit de toţi înţelepţii acestei lumi. Dar este şi un lucru ascuns celor care refuză simbolismul sacru, adică imanenţa radicală a Transcendenţei radicale. În cele din urmă, „altul" esenţial trezeşte în noi conştiinţa alterităţii; iar aceasta este experienţa sacrului. A face experienţa sacrului înseamnă a-l accepta şi a-l primi ca prezenţă a ceea ce nu este aici, cuvînt venind „aici" dinspre „dincolo". Departe ca nebunia să poată constitui prin excelenţă celălaltul bunei raţiuni, al logosului, ea nu reprezintă decît umbra sau alterarea ei (sau a lui), imagine răsturnată poate, dar cu atît mai mult fără un destin comun. Conştiinţa acestei opoziţii bi-polare implică o alta, prealabilă şi fondatoare, care se revelează în întîlnirea cu religiosul, diferenţă nicidecum orizontală, ci verticală, în raport cu care precedenta nu-i decît o imagine. Nebunul, adevăratul nebun, este cel care şopteşte în inima sa: nu există Dumnezeu. Altfel spus, demenţa nu ajunge să se contra-pună raţiunii decît *în* refuzul raţional al Transcendentului. Pentru că nu recunoaşte alteritatea transcendentă şi verticală a Supra-Raţiunii pe care o poate experimenta în sacru, raţiunea, pentru a se contempla pe sine, este nevoită să se contra-pună celălaltului ei orizontal: nebunia. Dar în timp ce între raţiunea umană şi Logosul divin există medierea simbolului, în care alteritatea verticală se transformă în identitate îndumnezeitoare, între raţiune şi dublul ei răsturnat nu există nimic altceva decît imposibilitatea de a se regăsi şi de a se părăsi.

80. Această întrebare apare în importantele studii consacrate de J. Derrida lucrării lui M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, reluată mai apoi şi completată în *L'écriture et la différance* (pp. 52-97) sub titlul „Cogito et histoire de la folie". Întrebarea apare şi este dezvoltată la pp. 63-67.

Capitolul VIII

CULTURA MEDIATOARE ÎNTRE OM ŞI LUME

Articolul 1
EXCESELE RELATIVISMULUI CULTURAL

După cum aţi putut constata, adevărata metafizică a simbolismului nu refuză întrebările structuralismului, ci este singura capabilă să le pună în adevărata lor lumină, dîndu-le un sens. Aceasta nu priveşte însă doar concepţia despre semn sau ontologia substanţei.

Pentru a încheia, dorim să subliniem şi cum este posibil să dăm un sens pozitiv cîtorva dintre afirmaţiile unui „hiper-culturalism" care, pe baza reducţiei culturalului la o organizare structurală, conferă culturii o putere absolută asupra omului, asupra lumii. Am întîlnit această teză la Lévi-Strauss. O vom regăsi la mulţi dintre cei ce se revendică de la Saussure, deşi nu au fost cîtuşi de puţin atinşi de aripa filosofiei. Este cazul lui Martinet, care scria despre concepţia unei limbi-nomenclatură: „noţiunea de limbaj-repertoriu se bazează pe ideea simplistă conform căreia întreaga lume s-ar orîndui ca atare cu mult înainte ca oamenii să aibă o viziune asupra ei, aranjîndu-se în categorii de obiecte perfect distincte, fiecare primind, în mod necesar, cîte o designaţie în fiecare limbă; lucru adevărat pînă la un anumit punct, cînd e vorba, de exemplu, de speciile de vieţuitoare, dar nu şi în alte domenii." Şi enumeră în continuare o întreagă serie de exemple care dovedesc că limbile clasifică realul în moduri extrem de variate, exemplul clasic fiind cel al culorilor. De aceea Martinet conchide: „fiecărei limbi îi corespunde o organizare particulară a datelor experienţei."[1] Dar, după cum bine ştim, teza a fost formulată în parte de Karl Wilhelm von Humboldt, iar în epoca noastră de către Benjamin Lee Whorf, care nu cunoscuse, pesemne, textele lui Humboldt. În fond, această doctrină reprezintă un fel de kantianism lingvistic[2]. Categoriile care ordonează lumea şi o constituie într-un sistem de obiecte nu mai sînt cele ale intelectului, ci cele ale limbii. B. L. Whorf defineşte această teză

1. *Éléments de linguistique générale*, p. 15-16.
2. De altfel, influenţa lui Kant asupra lui Humboldt nu poate fi negată (R. H. Robbins, *Brève histoire de la linguistique de Platon à Chomsky*, p. 185).

ca „principiul lingvistic al relativității" și o expune în felul următor: „Formularea ideilor nu este un proces independent, strict rațional în vechea accepție a termenului, ci este legată de o structură gramaticală determinată și diferă foarte mult de la o gramatică la alta. Noi decupăm natura pe urmele trasate prin limba maternă. Categoriile și tipurile pe care le izolăm din lumea fenomenelor nu se află ca atare în lume, dăruindu-se pe de-a-ntregul percepției observatorului. Din contră, lumea ni se prezintă ca un flux caleidoscopic de impresii pe care spiritul trebuie mai întîi să le organizeze și reușește acest lucru mai ales datorită sistemului lingvistic pe care l-am asimilat. Procedăm la un fel de decupaj metodic al naturii, îl organizăm apoi în concepte și îi atribuim anumite semnificații în virtutea unei convenții ce determină viziunea noastră despre lume."[3] După enunțarea acestui principiu, Whorf notează în continuare o serie de exemple realizate prin analiza comparativă a limbilor europene și a celor indice, în special eschimosa și hopi. De exemplu, franceza nu are decît un cuvînt pentru a defini toate tipurile de zăpadă, pe cînd în eschimosă e vorba de lucruri diferite desemnate prin nume diferite. La fel pentru categoriile timpului și spațiului.

Se observă că un astfel de principiu este în deplin acord cu tezele semiologice ale structuralismului: sensul unui cuvînt nu depinde de referentul desemnat, ci, din contră, semnul lingvistic este cel care constituie referentul obiectiv, desemnîndu-l. Sensul nu este decît un reflex al organizării structurale a limbii și a culturii în general: în consecință, a lumii înseși. Numai că această doctrină este pur și simplu falsă, dacă nu chiar absurdă, cel puțin așa cum apare ea la cîțiva lingviști, căci textele lui Whorf ridică probleme mult mai interesante, mai ales în ceea ce privește noțiunile de timp, materie, viteză, întîmplare etc.[4] Este clar că sus-numita doctrină, cu o surprinzătoare inconștiență[5], cade în păcatul pe care îl denunță: și anume limba-nomenclatură. S-a spus că diversitatea clasificărilor lingvistice demonstrează că un cuvînt nu desemnează un lucru. Foarte bine. Dar principiul acesta trebuie să funcționeze în toate sensurile: nu doar dinspre lucru spre cuvînt, ci și de la cuvînt la lucru, astfel încît să dovedească cum că diferite cuvinte desemnează lucruri diferite de vreme ce nu există un limbaj-nomenclatură. În consecință, din variația terminologiei culorilor ori a felurilor de zăpadă nu putem deduce, în funcție de numele lor, că ar fi vorba despre *obiecte* diferite (sau non-distincte). Altfel spus, limbajul-nomenclatură este negat într-un sens și pus în funcțiune într-altul. De altfel, era inevitabil, căci în nici un alt mod nu ar fi putut fi pusă în evidență non-pertinența limbajului-nomenclatură. În realitate, dacă lingviștii ar fi știut puțin mai multă filosofie din aceea pe care o onorează cu un dispreț zdrobitor, și-ar fi dat seama că, dacă limba, nu organizarea obiectivă a lumii, este cea care determină

3. *Linguistique et anthropologie*, colecția „Médiations", Denoël-Gonthier, pp. 129-130.

4. Whorf ne spune că la populațiile hopi cele două categorii ale realului sînt *Manifestatul* și *Non-Manifestatul* (*Linguistique et anthropologie*, p. 9). Or, într-un anumit sens, acestea sînt și cele două categorii ale metafizicii hinduse (*vyakta* și *avyakta*).

5. Mounin nu săvîrșește pînă la capăt această eroare, totuși nu ezită să scrie: „În sensul propriu al termenului, putem crede că ceea ce nu numim nu există în mod distinct" (*Clefs pour la linguistique*, p. 73), ceea ce practic nu are nici un sens. Ba chiar am putea susține contrariul: există cu adevărat doar ceea ce nu putem niciodată numi pe deplin.

categoriile gîndirii și categoriile realului, nu avem *nici un mijloc* de a ne da seama de acest fapt. Dar printr-o inconsecvență pe care am semnalat-o în repetate rînduri și pe care în curînd o vom analiza în ea însăși, lingvistul afirmă că în afară de limbă nu există nimic decît el însuși, el, cel care printr-un inexplicabil privilegiu are șansa de a putea arunca o privire extra-lingvistică asupra lumii în scopul precis de a constata, în raport cu acest *invariant cosmic* care este limba, variațiile culturale.

Ar fi trebuit să desfășurăm analize minuțioase pentru o bună verificare a asertiunilor citate ca exemple. Oricum ar fi, este evident că nu absența unui vocabular corespunzător împiedică o „femeie sango să distingă culorile țesăturilor, ca numindu-le pe toate *vuko*", termen ce înglobează „violetul, indigoul, bleul, griul, negrul și maroul închis"[6], la fel cum inexistența unei mărci lingvistice, în limba franceză, pentru masculul rîndunicii, nu presupune că pentru francezi toate rîndunelele ar fi femele. Demonstrația ar fi mult mai dificilă dacă ar fi vorba despre categorii „sintactice", cele care privesc condițiile generale ale existenței. Totuși, este clar că ar urma același făgaș, căci dincolo de diversele forme ale mentalităților există categorii comune și universale. Orice altă presupoziție este pur și simplu lipsită de semnificație, întrucît dacă ar fi existat eterogenitatea pură a categoriilor fundamentale ale inteligenței nu am fi avut cum să ne dăm seama de existența ei. Contrar celor afirmate de mulți, nu există diferență decît pe temeiul identității, ceea ce nu înseamnă deloc că identitatea ar exclude diferența[7]. Nu putem postula altceva decît un Logos transcendent tuturor formelor mentale particulare dar, cu toate acestea, prezent fiecăreia dintre ele.

După cum semnalam puțin mai sus, structuralismul cultural este prizonier al „metafizicii" pe care dorește să o respingă și la care reduce orice metafizică. Gîndirea noastră este inevitabil condiționată de experiențele suferite (nu spunem că s-ar reduce la acestea); de aceea judecățile noastre ne judecă pe noi înșine și ne trădează concepțiile asupra realului. Structuralismul, lucru occidental, a făcut experiența unui anume tip de rațiune, cea a raționalității clasice, așa cum se exprimă aceasta, mai mult sau mai puțin ideologic, nu atît prin operele cele mai mari, ci prin acea „Koiné" a intelectualității europene, concepție ce identifică rațiunea cu scientismul pozitivist – și care, orice s-ar spune, este și astăzi specifică științei majoritare. În naivitatea ei, celebra distincție lévy-bruhliană dintre mentalitatea pre-logică și mentalitatea logică îi este un bun martor. Dar oricît de mare ar fi diversitatea formelor mentale, ea nu merge pînă-ntr-acolo încît să facă imposibile comprehensiunea și traducerea. O cultură veritabilă este întotdeauna „totală" în felul ei specific și reflectă, conform propriei perspective, totalitatea Spiritului. Prin urmare, ea va putea oferi analogii pentru eventualele traduceri. Desigur, nici o traducere nu se face fără pierderi, pentru că rațiunea de a fi a unei perspective culturale este tocmai unicitatea ei, non-transpozabilă prin definiție. Rămîne de aflat dacă esențialul rezidă în ea. Traducem nu pentru a repeta, ceea ce e imposibil, unicitatea unei culturi, ci pentru a o înțelege și

6. Mounin, *Clefs pour la linguistique*, p. 72. Sango este o limbă din Ubangui.

7. Concepția noastră despre o Identitate ce include diferența (sau alteritatea) am expus-o în articolul „Le Zeuxis ou l'analogie", *Revue de Métaphisique et de Morale*, 1968, nr. 3, pp. 180-193.

a ne hrăni cu adevărurile ei care, în definitiv, ne conduc la universalitatea Spiritului. Cînd îl citim pe B.L. Whorf, ceea ce ne surprinde cu adevărat nu sînt atît concepțiile poporului hopi asupra spațiului și timpului, cît faptul că autorul a putut declara cu de la sine putere: „Metafizica subiacentă propriei noastre limbi, gîndirii și culturii moderne (nu vorbesc despre metafizica relativistă a științei moderne, mai recentă și total diferită) implică în mod necesar un univers constituit după două mari PRINCIPII COSMICE, spațiul și timpul; un spațiu tridimensional, infinit și static, și un timp cinetic unidimensional, în mișcare eternă și uniformă – iată două aspecte ale realității absolut diferite și fără nici un raport între ele (după modul nostru obișnuit de gîndire)."[8] Într-adevăr, surprinzător, căci nu-i deloc adevărat că aici s-ar afla vreo metafizică subiacentă limbii. Din contră, am demonstrat că noi concepem spațiul (la fel și timpul[9]) doar într-o formă calitativă și simbolică. Indefinitatea spațio-temporală, ca un fel de conținut neutru și vid, este un concept tardiv și superficial care intră în conflict (în mod mai mult sau mai puțin conștient) cu concepțiile mitocosmosului, infinit mai spontane și mai fundamentale.

Articolul 2
CULTURA CA INTELECT AGENT (SCHIȚĂ PENTRU O METAFIZICĂ A CULTURII)

Considerațiile precedente nu ne pot face să uităm un fapt nu mai puțin cert, anume diversitatea culturilor și a concepțiilor despre lume ce derivă din ele. În acest sens, cum să te mai îndoiești de importanța rolului structurilor culturale în formarea categoriilor noastre mentale? Dar recunoașterea acestui fapt nu antrenează deloc adoptarea tezelor structuraliste. Reluînd analize pe care le-am desfășurat într-o lucrare precedentă[10], vom aminti doar doctrina culturii ca „intelect agent" colectiv, cu caracterele ei principale.

Această doctrină are la bază o anumită concepție despre inteligența umană, concepție pe care am putea-o rezuma astfel: *inteligența este sensul ființei*. Această formulă înseamnă trei lucruri: 1° că ființa nu are sens decît pentru inteligență, la fel cum zahărul nu are sens decît pentru gust, iar roșul – doar pentru privire; 2° ființa este sensul inteligenței, este ceea ce îi dă sens, o orientează, o specifică, o actualizează; 3° inteligența nu percepe ființa decît prin mijlocirea sensului. Primul punct definește inteligența ca sens, ca percepție directă și intuitivă *de la sine*, oricare ar fi modurile sub care se înfățișează. Cel de-al doilea punct definește ființa, realul, drept ceea ce întemeiază actul intelectiv, deci, într-un anume sens, se situează dincolo de ceea ce vizează acesta, fiindu-i un fel de termen absolut: din acest punct de vedere, inteligența este sens al Absolutului „ca atare", dînd seama prin aceasta atît de calitatea sa intrinsecă și

8. *Anthropologie et linguistique*, p. 8.

9. Timpul liniar este un timp abstract și matematic, o adevărată iluzie transcendentală, ceea ce înseamnă că în el nu gîndim timpul însuși, ci *regula formală* a reprezentării timpului. Prin urmare, este un concept limită, la fel cum dreapta este limita curbei atunci cînd se înalță raza de curbură. Timpul real sau devenirea este întotdeauna ciclic.

10. *La charité profanée*, pp. 80-87; de asemenea, supra, cap. III, art. 2.

obiectivă[11], precum și de discriminare a realului și a iluzoriului, deci de simțul relativului. Cel de-al treilea punct arată că, de la neant la Absolut, gradele realității sînt percepute ca grade de inteligibilitate (sau de perfecțiune). Nu spunem că intelectul n-ar percepe ființa decît „ca" sens, ci numai că el nu o percepe decît „prin mijlocirea" sensului, cu ajutorul sensului. Intelectul are nevoie de inteligibilitate la fel cum ochiul are nevoie de lumină; iar această inteligibilitate este *revelatoare* de ființă. Ceea ce revine la a spune că noi nu percepem ființa în măsura în care este ființă, ființă goală de orice determinații, ci o „anume" ființă, ființa care este „așa". Dacă am percepe ființa ca ființă ar însemna să cunoaștem Realul absolut; și, într-o anumită manieră, chiar așa și este: cunoașterea Absolutului constituie cea mai profundă esență a inteligenței, dar este o esență-limită, o „amintire" pe care inteligența o poartă ascunsă în sine ca pe un secret, ca pe sufletul ei transcendent. Ea nu se poate identifica acestuia decît printr-o conversiune totală a privirii, trecînd peste încercarea propriei morți[12] adică, altfel spus, devenind „ignoranța infinită": se oficiază atunci crucificarea Logosului cu inima străpunsă[13]. Abia în acest fel inteligența va cunoaște, în Unirealitate, multiplicitatea de nenumărat a ființelor amestecate, dar nu și confundate. În așteptarea acelor timpuri, inteligența, în forma ei prezentă, este actualizată prin sens, prin inteligibil.

Dintre cele trei semnificații enumerate mai sus, prima privește natura inteligenței; cea de a doua privește metafizica inteligenței, și anume ceea ce implică în final posibilitatea ei; în sfîrșit, cea de-a treia privește „fizica" inteligenței, adică ceea ce este presupus de funcționarea ei în formă umană. Acest al treilea aspect interesează în chip special cultura. Va trebui deci să îl precizăm îndeaproape.

A spune că inteligența umană este exigentă de inteligibilitate sau că ea este actualizată prin sens înseamnă a spune că inteligența în sine, față de toate sensurile posibile, față de multiplicitatea inteligibilelor, este inteligență în putere (deși în temeiul ei ultim inteligența este în act față de Realitatea pură care se cunoaște imuabil în ea). De aceea Ruyer poate spune că omul este un cititor universal, iar Aristotel că, *într-un anumit sens*, intelectul este toate lucrurile. Aceasta înseamnă, de asemenea, că trebuie să cunoaștem multiplul. Se pune însă problema cine ne va învăța cîte ceva despre multiplu.

Această potențialitate a intelectului față de multiplu dă seama, credem, de

11. Inteligența este prin definiție obiectivă, altfel n-am putea avea nici o idee despre obiectivitate. Să ne amintim că un animal nu consideră lumea drept o realitate obiectivă, în sine: nu există decît al său *Umwelt*.

12. „Fericite inteligențele care știu să închidă ochii", spune Dionisie Areopagitul (*La Theologie mystique. Oeuvres*, Gandillac, p. 177). În același fel, Vedînta ne învață că nu putem atinge Sinele necondiționat decît trecînd prin starea de „somn profund" (*Mândukya Upanishad*, shruti 5). Încă, dintr-un alt punct de vedere, *Mundaka Upanishad* declară: „Sinele nu este accesibil nici celui ce-i lipsește puterea, nici iluziei, nici unei cunoașteri fără de renunțare." (*Mundaka III*, sect. 2, 4).

13. Despre ignoranța infinită (expresie preluată de la Evagrie Ponticul), cf. *La charité profanée*, pp. 406-408; despre semnificația „gnostică" a crucificării, cf. *Ibidem*, pp. 238-239 și 384-386.

modul „mental" al inteligenţei noastre, spre deosebire de inteligenţa animală, vegetală sau minerală. Inteligenţele non-umane sînt în mod esenţial directe şi se deosebesc de cîmpul lor mai curînd prin întindere, decît prin modurile lor: astfel, rădăcina unei plante cunoaşte în mod direct cele cîteva substanţe de care are nevoie pentru hrană; în cazul ei, cunoaşterea este una cu fiinţa. Tot acestei ordini aparţin şi inteligenţele angelice, deşi cîmpul lor este incomparabil mai întins. Cîmpul inteligenţei umane nu este doar mai întins, ci este practic nelimitat (de aceea avem ideea de totalitate), nelimitat în măsura în care în sine (anume în măsura în care este cîmp de inteligibilitate) este oarecum separat atît de fiinţa cunoscătoare, cît şi de fiinţa cunoscută. E adevărat că orice cunoaştere este un act comun cunoscătorului şi cunoscutului, dar numai în măsura în care există cunoaştere şi nu în ei înşişi, cel puţin aşa stau lucrurile în cunoaşterea obişnuită. Prin urmare, cunoaşterea intelectivă umană este *indirectă*, ceea ce înseamnă că operează cu ajutorul unei medieri în care subiectul şi obiectul se împreunează sub semnul inteligibilului. Medierea este numită concept ori gînd, ceea ce defineşte natura sa mentală. Dar cum este indus acest concept (sau gînd)? În ceea ce ne priveşte, credem că trebuie să vedem în el un efect al culturii; *propunem să considerăm cultura drept un adevărat intelect agent, sub acţiunea căruia este in-formată inteligenţa noastră potenţială*. Or, cum acţionează cultura? Întotdeauna prin intermediul semnelor lingvistice sau simbolice, adică prin acele expresii semantice prin care este transmisă inteligenţei umane forma inteligibilă a fiinţei naturale cu care aceasta intră în relaţie. Credem că acesta este modul obişnuit de actualizare a inteligenţei. Prin urmare, cultura (simbolism şi limbaj), mediatoare între om şi natură, este cea care dezvăluie omului lumea (ca totalitate obiectivă) şi pe el însuşi, sieşi (ca unitate subiectivă)[14]. Considerat din această perspectivă, conceptul este doar un semn mental[15], la fel cum semnul sau simbolul nu este decît un „concept" cultural. Conceptul (sau gîndul, dacă dorim să evităm un termen mult prea întrebuinţat) este forma dată de inteligenţă semnului cultural atunci cînd îl primeşte şi prin care ea şi-l exprimă, şi-l spune sieşi. Cultura învaţă inteligenţă despre lume şi despre om, în măsura în care omul este o fiinţă ce aparţine lumii; ea povesteşte despre sensul fiinţelor şi al lucrurilor, adică le prezintă inteligenţei ca semnificaţii, ca esenţe, ca inteligibile; cultura nu dublează inutil funcţia de cunoaştere empirică, cea care ne pune în contact direct cu existenţa, ci „sensifică"[16] ceea ce experimentăm. De aceea cunoaşterea mentală, care este o cunoaştere prin semn, este în mod esenţial o cunoaştere *reflexivă*. Prin acest termen dorim să indicăm faptul că inteligenţa umană este *capabilă* de a reveni asupră-şi, dar ea nu operează în mod necesar această întoarcere care ar putea fi desemnată practic prin termenul de cunoaştere

14. Prin urmare, rolul culturii (limbaj şi simbol) nu este acela de a decupa realul experimentat într-un fel sau altul pentru a distinge şi izola obiectele. Acesta e rodul cunoaşterii sensibile, iar gestaltiştii au arătat întreaga importanţă a organizării proprii a realului perceput şi a „formei potrivite". Cît despre rest, n-ar putea exista obiecte absolute, iar gradul de individualitate variază considerabil după natura fiinţelor. Rolul culturii este de a ne spune cîte ceva despre *sensul* lucrurilor, despre semnificaţia lor profundă, despre esenţa lor.

15. Deja la Sfîntul Toma această definiţie e considerată clasică (H. D. Gardeil, *Iniatiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, vol. 1, p. 66).

16. Adică din datul empiric ea face un sens. Neologismul se datorează lui Ruyer.

reflectată. Ea posedă doar această capacitate, permanent, ceea ce înseamnă că se poate obiectiva în ea însăşi tocmai pentru că operează cu ajutorul semnelor care sînt deja, în ele însele, obiecte *reflectate* şi *asupra* cărora se poate deci reveni sau, altfel spus: care nu sînt dependente (şi indiscernabile) de actualitatea momentană a inteligenţei care le gîndeşte, ci posedă, prin originea lor culturală, o anumită permanenţă proprie. De altfel, nu va trebui să concepem acest mod de informare într-o manieră exclusiv lingvistică. Nici pomeneală de aşa ceva şi de aceea termenul de concept relaţionat prea direct cu limbajul este înşelător. Un motiv în plus pentru a-l înlocui cu acela de „gînd", întrucît cultura ne învaţă prin simboluri (ce aparţin tuturor ordinelor: dansuri, rituri, costume, legende, cîntece etc.) îndeajuns de multe „sensuri", îndeajuns de multe inteligibile destul de greu conceptualizabile (= exprimabile prin limbaj) şi care nu ne permit să fim extrem de *precişi* şi perfect *pozitivi*.

Observăm acum cît de mult concordă concepţia despre cultură ca intelect agent „colectiv" cu noţiunea de kantianism lingvistic şi, în cele din urmă, cultural, noţiune semnalată mai sus. Cu toate acestea, concordanţa se realizează într-un cu totul alt sens decît cel al structuralismului. Căci acum nu sînt în joc nici categoriile inexplicabil apriorice ale intelectului kantian (de ce ar fi acelea şi nu altele?), nici categorizarea pur diferenţială a unui inconştient cultural; în perspectiva propusă de noi, categoriile trebuie considerate drept determinaţii particulare emanate din Logosul principial. Sistemul cultural nu îşi poate îndeplini funcţia mediatoare decît dacă în el se reflectă inteligibilele conţinute în Logos. Altfel spus, şi dacă vom dori să considerăm lucrurile dintr-un punct de vedere mai general, va trebui să recunoaştem o triplă emanaţie a Logosului: în fiinţe şi în relaţiile cosmice; în inteligenţa umană; în sistemul cultural; în fiinţele obiective: ca propria lor esenţă, în inteligenţa umană: în forma unei amintiri uitate – căci intelectul în putere nu poate cunoaşte decît ceea ce re-cunoaşte şi nici o informaţie culturală din lume n-ar putea actualiza în el nici cel mai vag inteligibil dacă acesta nu ar consimţi lăuntric. Cu alte cuvinte, trebuie ca cele rostite de cultură „să spună ceva" inteligenţei umane. În sfîrşit, în sistemul cultural – iar aici simbolurile sînt cele ce se cer considerate drept raze semantice transcendente[17]. Această triplă emanaţie a Logosului salvează o posibilitate extremă pe care nu avem dreptul să o refuzăm a *priori*, oricît de străină ar părea gîndului occidentalului modern: şi ne gîndim la posibilitatea cunoaşterii directe a lucrurilor prin contemplarea arhetipului lor, fie în natura însăşi, aşa cum ne-o dezvăluie cunoaşterea sensibilă[18], fie în substanţa „inconştientă" a inteligenţei prin concentrare pură asupra ei însăşi[19]. Pe de altă parte, în ceea ce priveşte emanaţia culturală, ea indică prezenţa unei anumite discontinuităţi esenţiale între ordinea lumii şi ordinea inteligenţei, discontinuitate ce aparţine întregii ordini a semnelor

17. *Le mystère du signe*, cap. VI, art. 3, sect. 4.

18. Credem că acest caz corespunde experienţei descrise de C. M. Edsman în „«Le Buisson ardent» Contribution nordique à la mistique de la lumière", publicat în „Mélanges d'histoire des religions", lucrare dedicată lui H. C. Puech, P.U.F., 1974, pp. 591-600. De asemenea, ne gîndim şi la modul de cunoaştere analizat de Fernand Brunner în *Science et réalité*, Aubier, 1954, pp. 128-129 şi pp. 202-227.

19. Fapt dovedit, după părerea noastră, de manifestările intuitive pe care le întîlnim în istoria ştiinţelor.

simbolice. Am insistat suficient asupra acestui aspect în lucrarea *Misterul semnului*, de aceea considerăm că nu este necesar să mai revenim. Să ne amintim doar că ordinea simbolică își manifestă în felul acesta realitatea ei *sui generis*, natura disruptivă, transcendența și independența ei esențială în raport cu orizontul relației om-lume, sfîșierea și smulgerea semantică produse de ea permițînd fiecăruia dintre termenii săi să se constituie într-o ordine ontologică proprie. De aceea formele simbolice, în ultimă instanță întotdeauna împrumutate de la natură în funcție de analogia lor participativă la ceea ce simbolizează, nu sînt cîtuși de puțin emanații directe ale entităților naturale. Există întotdeauna în ele ceva, nu „arbitrar" – ceea ce este exclus! – ci instituit și prin urmare ireductibil la naturalitatea pură, ceva ce poate părea chiar artificial, convențional. Cultura nu înseamnă doar natura, ci „puțin mai mult" și „puțin altfel", surplus semantic și diferență semantică absolut constitutive simbolului însuși[20]. De aceea cratylismul și hermogenismul sînt la fel de adevărate. „Materia" oricărui semn (simbolic și lingvistic) este cratyliană, pe cînd „forma" sa este hermogeniană[21]. Simbolul primește această formă odată cu introducerea sa într-un sistem cultural determinat. În fond, dacă simbolurile ar fi fost emanațiile pure ale naturii, n-ar fi trebuit să existe decît o singură cultură, ori poate chiar nici aceea. Dar fiecare cultură, fiind altceva decît natura despre care ne învață, din care ne revelează o anumită sinteză, fiecare cultură deci nu este decît o constelație determinată printre toate constelațiile posibile, fără ca vreuna dintre ele să epuizeze totalitatea aspectelor inteligibile ale naturii. De asemenea, finalitatea culturii nu este doar aceea de a face lumea cunoscută omului, ci și de a-l învăța să se elibereze de lume – ca de ceva ce nu-l poate închide în limita ei ontologică.

Astfel se prezintă concepția despre cultura mediatoare, așa cum se desprinde ea din analizele de pînă acum, concepție ce adună oarecum laolaltă toate concluziile noastre: ea închide critica semnului simbolic, revelînd totodată funcționarea piramidei metafizice.

Cu toate acestea, doctrina noastră mai implică încă o ultimă teză, cea referitoare la originea divină a culturii, teză pe care nu credem că o putem dezvolta aici. Vom spune doar că, dintr-o perspectivă filosofică, nu avem de ales decît între două ipoteze: sau admitem cu materialismul lévi-straussian că structurile lingvistice și simbolice sînt produse și determinate, în ultimă instanță, de către structurile macromoleculare de A.D.N. – teorie ininteligibilă – sau că sînt emanații ale Logosului divin, fiecare reflectîndu-l în felul ei specific. Ambele soluții implică o presupoziție comună: „pre-existența culturii sau cel puțin caracterul ei non-generabil."

La urma urmelor, este imposibil să dai seama într-o manieră genetică de originea limbajului sau a ordinii simbolice ca atare. Iată cel puțin un punct asupra căruia sîntem de acord cu structuraliștii. La fel cum Minerva a ieșit gata înarmată din tîmpla lui Jupiter, tot astfel și cel mai mărunt cuvînt ori simbol presupune totalitatea structurii lingvistice sau simbolice. Pe de altă parte, termenul

20. Toate aceste considerații au o anumită legătură cu apariția unei Justiții instituționale, nu imanente, în societățile umane (recursul la Atena în *Orestia* lui Eschil).

21. În *Cratylos*, Platon construiește un dialog între Cratylos, care susține teza conformității dintre lucruri și ideile care le exprimă, și Hermogenes – care susține teza contrarie, conform căreia formele nu au nici un raport cu sensul lor (ca și Saussure mai tîrziu).

de revelație nu aduce nici un prejudiciu modurilor particulare în care aceasta se poate realiza, iar în ceea ce ne privește, nu excludem *a priori* pe nici unul; termenul de mai sus nu face decît să indice transcendența originii culturilor. Ba mai mult, atît structura unei ființe vii, precum și cea a unei macromolecule de A.D.N. au și ele o origine transcendentă. Nu există cu necesitate o eterogenitate radicală între modul de transmitere a unei tradiții culturale și modul de reproducere a structurilor genetice – căci viața (biologică) este tot o tradiție. Și este cît se poate de clar că numai prima ne poate furniza o idee despre cea de-a doua, nicidecum invers, oricare ar fi diferențele dintre ele[22].

*

Iată că a luat sfîrșit critica semnului simbolic. Ea ne-a adus într-un impas filosofic, constrîngîndu-ne astfel la o conversiune speculativă. Sigur că am anticipat această conversiune, această întoarcere, și ea era chiar inevitabilă, de vreme ce nu putem ajunge la un capăt fără a atinge ceea ce se află dincolo de el. Să ne amintim totuși că lunga istorie a gîndirii europene este în primul rînd istoria unui refuz și a unei excluderi a religiosului. Știm bine că afirmația noastră va părea exorbitantă: ni se va spune că atribuim prea multă importanță unui fapt lipsit de valoare. Cu toate acestea, credem că am reușit să dovedim contrariul. Mai mult, avem convingerea că, dacă gîndirea europeană ar arunca o privire obiectivă asupra secretului legămînt și asupra îndelungatei dorințe care a condus-o, ar trebui să recunoască faptul că de trei sute de ani încoace nu face decît să încerce să-și șteargă din suflet urmele divine lăsate de simbolurile sacre, fie chiar cu prețul propriei morți.

22. Acesta este în întregime sensul operei lui Ruyer.

PARTEA A PATRA

PRINCIPIUL SEMANTIC SAU EVIDENŢA PRIMĂ A LOGOSULUI

Introducere: *Ultima problemă este cea a sensului*

Problema ce se pune acum este extrem de clară şi poate fi rezumată în felul următor. Ţinînd seama de certitudinile ştiinţei galileene, *existenţa* unei simbolistici sacre în perimetrul culturilor umane apare drept fundamental anti-raţională sau, altfel spus, ca o adevărată sminteală. Tocmai de sminteala aceasta trebuie să dăm socoteală, să explicăm cum de inteligenţa umană a fost capabilă (sau este încă) de un atare comportament al cărui caracter nesocotit, incontestabil în mod obiectiv este, subiectiv vorbind, nesesizat. Faptul că milenii întregi sute de milioane de oameni au putut gîndi, trăi, acţiona după legile acestui univers simbolic (ale cărui teze nu pot fi considerate, prin prisma adevărului ştiinţific, decît drept pure aberaţii), fără a avea cea mai mică urmă de conştiinţă despre eroarea în care vieţuiesc, ridică probleme îndeajuns de dificile gîndirii critice. Cum a putut dreapta socotinţă să producă nesocotinţa ? Care este în fapt geneza acesteia din urmă ?

Primul tip de răspuns constă în căutarea genezei în pliurile ascunse ale conştiinţei. În fond, în acelaşi timp şi printr-un singur principiu trebuie explicate două lucruri : că nebunia există şi că omul nu are conştiinţa ei, adică coexistenţa paşnică a nebuniei cu un comportament perfect adaptat la real. Conceptul de conştiinţă alienată dă un răspuns mulţumitor celor două exigenţe : evident, conştiinţa alienată ignoră alienarea, iar pe de altă parte, *obiectul* în care se alienează conştiinţa este o reprezentare (produsă de conştiinţa însăşi) în mod necesar irealistă, care prin urmare nu mai poate fi dezminţită direct de către realitate. Şi atunci, soluţia va consta în a se adresa conştiinţei însăşi pentru a-i explica felul în care ea îşi este victimă sieşi şi propriului ei „geniu rău", nu pentru a dovedi caracterul irealist al reprezentărilor alienate (de exemplu : a dovedi că nu există Dumnezeu). Astfel, conştiinţa este erijată în putere inconştientă ce-şi fabrică propriile iluzii. Non-sensul a căpătat sens ba, mai mult, îşi găseşte sursa în sensul însuşi.

Cu toate acestea, dificultăţile acestui răspuns sînt evidente şi pot fi reduse la întrebarea : „Cine a început ?". De vreme ce e vorba despre o geneză, înseamnă că e vorba de timp, există deci un început. Pentru a-şi produce reprezentările alienate, conştiinţa nu trebuie să fi fost, la rîndul ei, alienată ? Reprezentările nu trebuiau să preceadă în mod necesar conştiinţa ce le va lua ca obiect ? Iar aceste reprezentări nu sînt constituite tocmai din totalitatea semiologiilor sacre ? Va trebui să conchidem că, în realitate, prima alienare a conştiinţei constă în a se aborda pe sine ca subiectivitate, acea subiectivitate în străfundurile căreia va fi fiind ascuns principiul genetic al alienării sale. Şi astfel vom ajunge să situăm

inconştientul la un nivel mult mai radical, cel al organizării structurale a semnificanţilor ce determină conştiinţa cu tot cu discursurile ei. Sensul se defineşte ca producere a lanţului semnificanţilor, ei înşişi fiind însă lipsiţi de sens. Nu există un sens „în sine", comportamentul simbolic nu este „aberant" în raport cu o raţionalitate considerată normală, nu există diferenţă metafizică între mentalitatea „primitivă" şi mentalitatea pozitivă, scandalul simbolismului sacru a dispărut în sfîrşit în „indiferenţa" diferenţei structurante.

Pe scurt: ştiinţa galileană, de unde – aberaţia religioasă; aberaţia religioasă, de unde – alienarea conştiinţei; alienarea conştiinţei, de unde – suveranitatea semnificanţilor.

Şi pentru că nu se pune problema de a „şterge" sau de „a distruge sensul", ci „mai curînd de a determina posibilitatea *sensului* pornind de la o organizare „formală" care, în sine, nu are sens" [1], singura întrebare care rămîne totuşi este următoarea: are vreun sens acest demers? Este cu adevărat posibil să fabrici sensul pornind de la non-sens? Aşa se prezintă ultima interogaţie ce se ridică astăzi dinaintea gîndirii occidentale. Or, printr-o deloc surprinzătoare întîlnire, întrebarea pare a se ivi dintr-o uitare: uitarea adevărului prim pe care filosofia, în zorii îndelungatei sale istorii, l-a dăruit lumii în forma unui paradox; autentică încercare iniţiatică (fiindcă este şi iniţială), care păzea intrarea în Templul speculativ şi nu-i lăsa să pătrundă decît pe aceia ce au ştiut să-i priceapă semnificaţia. Cît despre ceilalţi, sofişti de tot soiul, trecuţi şi prezenţi, pot fi mulţumiţi: nu au pătruns şi nu vor pătrunde niciodată în acest Templu pe care şi-au închipuit că nu l-au părăsit nici preţ de un pas. Eroii anti-metafizicii, cei care nu ascund nimic din teribilele eforturi de a-şi atîrna pe umeri mantaua filosofică, cei care au azvîrlit totul – în afara spiritului seriosului, sînt doar bieţi eroi imaginari: capcanele ai căror prizonieri se cred nu i-au îngrădit practic niciodată.

În continuare, ne vom strădui să înţelegem acest paradox. Pentru noi este extrem de banal ceea ce ne comunică el. Adevărul prim, principiul semantic pe care dorim să-l formulăm este cunoscut de toată lumea, este evident pentru toţi, dar uitat de mulţi. Întreaga noastră ambiţie rezidă, pur şi simplu, în a-i ajuta să şi-l amintească [2].

1. Derrida, *Marges de la philosophie*, Ed. Minuit, 1972, p. 161.

2. Într-o manieră mai netă a fost formulat în special de către R. Ruyer, în *Néo-finalisme* P.U.F., 1952, pp. 1-7, sub titlul de „cogito axiologic", ceea ce înseamnă următoarele: orice propoziţie implică o afirmaţie prealabilă asupra „valorii de adevăr" sau asupra sensului oricărei propoziţii. Considerăm preferabilă denumirea de „principiu semantic". În plus, contrar celor spuse de Ruyer (cel puţin în capitolul citat), acest principiu are şi o deschidere ontologică şi, după cum vom vedea, este acelaşi lucru cu argumentul astfel calificat de către Kant.

Capitolul IX

PARADOXUL LUI EPIMENIDE

Articolul 1
APROPIEREA DE PRINCIPIUL SEMANTIC

Secţiunea 1 – Paradoxuri şi anti-paradoxuri

Ne propunem să demonstrăm că funcţia esenţială a paradoxului lui Epimenide este aceea de a stabili adevărul a ceea ce noi am numit principiul semantic. Pentru aceasta, ne vom abate de la perspectiva strict logică pusă îndeobşte în joc. Şi nu pentru că logica nu ne poate învăţa nimic despre acest paradox – de altfel, cu toţii moştenim învăţămintele ei. Credem însă că semnificaţia mai profundă a paradoxului este aceea de a releva insuficienţa punctului de vedere logic şi de a ne învăţa să îl depăşim; altfel spus, acest paradox este un simbol.

În general vorbind, este chiar un contra-sens considerarea unui paradox drept o dificultate logică menită să exerseze sagacitatea docţilor şi să uluiască simplicitatea ignoranţilor. Un paradox trebuie considerat mai curînd ca „faţă vizibilă" a unui adevăr invizibil în sine sau, poate, prea evident pentru a putea fi sesizat: adevărul se ascunde în însăşi transparenţa sa ca în lumină. Paradoxul nu-i decît *verso* pentru un *recto* pe care l-am putea numi: anti-paradox.

Paragraful 1 – *Principiile nu condiţionează inteligenţa, ci constituie natura sa*

Printre anti-paradoxuri trebuie să socotim în primul rînd ceea ce numim „principiile raţiunii". Formula prin care ele sînt prezentate de obicei nu trebuie să ne facă să uităm că evidenţa lor nu se revelează decît pornind de la uitare şi de la consecinţele ce decurg din negarea lor. Asta înseamnă că ele n-ar putea fi demonstrate (n-ar mai fi principii) şi se oferă raţiunii drept exigenţe, fără însă ca acest tip de exigenţe să constituie o simplă constrîngere ce s-ar impune din exterior raţiunii. În adîncul ei, raţiunea consimte la această exigenţă printr-o

veritabilă intuiție intelectuală a cărei necesitate este practic „irefutabilă” [1]. De asemenea, aceste principii sînt în realitate meta-logice sau meta-raționale, în sensul în care logica și rațiunea desemnează ordinea unei cunoașteri pur discursive, adică pur mediate (și deci demonstrative). Ele sînt asemenea luminii fără de care ochiul nu ar vedea, dar pe care, cu toate acestea, ochiul nu o vede și nu o descoperă decît indirect, în absența ei nocturnă.

Prin urmare principiile rațiunii sînt principii pentru raționament, ceea ce înseamnă că ele reglează buna folosință a rațiunii, fiind normele acestei arte a concluziilor care este logica. Acesta este cazul celui dintîi dintre ele, principiul non-contradicției. Dar fiind în esența lor meta-logice, ele nu sînt sesizate în adevărata lor natură decît de către filosofie, care transcende logica (fără a o contrazice). Ele sînt superioare logicii în măsura în care o normează, aceasta fiindu-le întrutotul subordonată. Sau, altfel: logica nu este nimic altceva decît ansamblul de operații intelectuale prin care spiritul uman se subordonează principiilor activității sale cognitive. Dar filosofia nu este subordonată acestor principii, ea este cea care le gîndește sau, mai curînd, ele sînt cele care se gîndesc pe ele însele înlăuntrul filosofiei, fiindu-i co-naturale („a gîndi, spunea Lagneau, înseamnă a gîndi ordinea”). Altfel spus, inteligența, cunoscîndu-se pe sine, le cunoaște în mod implicit. Totuși, ele nu sînt abordate și definite ca atare decît prin reflecția inteligenței asupra propriei activități cognitive prin care ea devine conștientă de structurile naturale puse în joc de această activitate. Cunoașterea lor presupune deci acel act intelectual prim despre care spuneam în capitolul precedent că este în mod esențial o intuiție a realului ca atare, ceea ce pentru noi înseamnă: conștiința pe care o avem despre real (sau: ființa are sens pentru inteligență). De aceea Sfîntul Toma a putut scrie: „Inteligența noastră cunoaște în mod natural ființa și toate cîte aparțin ființei, în măsura în care este ființă; în această cunoaștere se pune temeiul noțiunii de principii prime, cum ar fi: nu putem afirma și nici nega în același timp unul și același lucru, și altele asemenea. Prin urmare, doar aici aflăm singurele principii pe care inteligența noastră le cunoaște în virtutea propriei sale naturi.”[2].

Astfel, nu avem cum să considerăm aceste structuri naturale ale inteligenței în manieră kantiană, ca și cum ele ar condiționa *a priori* inteligența. Din contră, ele sînt perfect transparente inteligenței, sînt inteligența însăși, sînt Logosul; „supunîndu-se” lor în operațiile ei cognitive, inteligența este pe deplin liberă și își urmează în întregime propria „natură”. Este ea însăși, căci prin definiție ea nu poate fi „alta decît ea însăși”, ceea ce înseamnă că toate cîte aparțin ordinii inteligenței sînt în mod necesar inteligibile în sine, și anume: toate cele ale inteligenței sînt în mod necesar *sens*, Logos. În fond, structuralismul kantian (sau post-kantian) echivalează cu un structuralism deghizat. Departe de a fi dat un

1. Despre rațiunea ca supunere a mentalului la principiile intelective, cf. *La Charité profanée*, pp. 121-127.

2. *Contra Gentiles*, II, 83, 8 Deci și pentru Sfîntul Toma există cunoștințe ce nu ne vin de la simțuri: „Germenii științelor preexistă în noi.” (*De veritate*, XI, 1, *ad.resp.*). „Inteligența noastră cunoaște anumite lucruri în mod natural, cum se întîmplă cu principiile prime ale lucrurilor inteligibile, ale căror concepte inteligibile (...) există în mod natural în ea însăși și decurg din ea.” (*Contra Gentiles*, IV, 11)

răspuns pertinent lui Hume[3], transcendentalismul n-a făcut decît să-l justifice filosofic rectificîndu-i excesele, dar căzînd el însuși, după cum vom vedea, în capcana aceleiași contradicții. În realitate nici o inteligență nu poate spune: „iată principiile inteligibile care mă condiționează, deci mă supun lor fără a le înțelege”. Și ce *inteligență* ar putea să judece vreodată propria-i comprehensiune drept iluzorie? Că principiile sînt reflexul structurilor intelectului în cunoștințele obiective, sîntem de acord; dar aceste principii sînt de asemenea și principiile Logosului în sine, necesare și pur inteligibile, căci întru Logos se află unica propoziție pe care inteligența o poate susține în chip inteligibil – ceea ce presupune că nu poate exista o eterogenitate *esențială* între Logos și inteligența noastră.

Paragraful 2 – *Inteligență, voință, rațiune*

Totuși, asta nu înseamnă că inteligența operează doar în sfera identicului. Sigur că, în felul luminii (primul ei simbol) care dezvăluie culorile obiectelor ce cad sub incidența ei, și inteligența revelează natura inteligibilă a tuturor celor pe care le atinge. Dar această revelație nu este cu putință decît cu condiția ca inteligența să se deschidă în ea însăși alterității obiectului ei, ființa; căci inteligența este „relația cu...”. În ea există un fel de alteritate esențială: nu-și împlinește propria natură decît prin deschiderea și supunerea la ceea ce este altceva decît ea însăși, nu-și atinge desăvîrșirea decît de la obiectul dinaintea căruia se face pe sine prezentă ca în fața propriului ei „dincolo”. Altfel spus, inteligența nu este lumină decît într-o relație luminătoare cu realul care o *in-formează* și care, într-un anumit sens, o actualizează, o fecundează. Lucru adevărat atît pentru cunoașterea sensibilă, cît și pentru cea metafizică. Iar acesta constituie și unul din punctele esențiale ale reflecției noastre, întrucît simbolurile sacre sînt tocmai acele obiecte semantice sub acțiunea cărora se deșteaptă și se desfășoară inteligența metafizică, după cum vom vedea în capitolul următor, dar asta în măsura în care ea acceptă să se supună mai întîi contingenței culturale a prezenței lor. Astfel, conform adagiului scolastic, „în intelect nu există nimic care să nu fi fost mai întîi în simțuri”; va trebui să-i adăugăm însă rectificarea leibniziană: „în afară de intelectul însuși”. Pentru că, după cum am spus deja, supunîndu-se celălaltului ei obiectiv, inteligența se găsește și se re-găsește pe sine, ea nu-și amintește decît de ea însăși, acesta fiind practic și sensul reminiscenței platoniciene[4].

3. Se știe că scepticismul radical al lui Hume a avut drept efect „trezirea” lui Kant din „somnul său dogmatic”. El este de acord cu scepticismul conform căruia nu putem cunoaște principiile în ele însele. Dar refuză să facă din ele simple deprinderi ale gîndirii și le propune drept condițiile *a priori* ale oricărei cunoașteri posibile. Aceste condiții *sînt transcendentale* oricărei experiențe, dar nu le putem considera drept obiecte *transcendente*.

4. Doctrina platoniciană este adesea criticată pentru că implică caracterul înnăscut al Ideilor în spirit. Ceea ce înseamnă a uita că spiritul nu cunoaște aceste idei printr-o simplă examinare, ci trebuie să-și amintească de ele, să se nască el însuși întru aceste Idei. Iată la ce folosește lumea sensibilă, simbolistica și maestrul spiritual. Spiritul află totul în sine, dar prin medierea sensibilului și a simbolului. – Formula lui Leibniz este extrasă din *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, cap. I, paragraf 2; G. F., p. 92.

În consecință, inteligența este ordonată de către ființă, după cum ochiul e rînduit de lumină. Dar pentru că ea trebuie să se lase învestită prin ființă, pentru că e vorba despre un consimțămînt al inteligenței de a se deschide obiectului vizat, înseamnă că inteligența, în ea însăși relație pură cu ființa, nu este întrutotul ea însăși în modul uman de actualizare. Altfel spus, ochiul nu este întotdeauna deschis și nici întotdeauna orientat către un obiect demn de el, ceea ce înseamnă că nu este întotdeauna capabil să se actualizeze conform perfecțiunii propriei esențe[5]. Pe scurt, dacă inteligența este rînduită de ființă ca de propriul ei „dincolo" se întîmplă astfel pentru că ea se înrădăcinează, existențial vorbind, într-un „dincoace" de ea însăși, de care depinde putința ei de a se manifesta în act. Intelectul este oglinda care nu poate să nu-și reflecte obiectul cu condiția, totuși, să fie orientată înspre el. Dependența aceasta, care marchează condiția *potențială* a inteligenței, această înrădăcinare existențială ce definește „punctul de vedere", „punctul de ancorare" cosmică. Plecînd de la acestea inteligența tinde întru investirea ei ca inteligență de către ființă – și care este totodată și „punctul ei orb" – o desemnăm cu numele de „voință", consecință și „expresie" a stării noastre metafizice de libertate în ordinea viului. Altfel spus, oglinda intelectivă nu este transparență pură (căci n-ar mai putea reflecta), ci posedă o ***față obscură***, un dincoace (față de intenția ei) care o „*situează*" ontologic și datorită căreia „scapă" fluxului luminos ce iradiază permanent din ființă. Ceea ce înseamnă că nu există intelecțiune, oricît de pură ar fi, care să nu necesite, la temeiul ei, consimțămîntul voinței.

Și acum, prin ce mister voința (oarbă prin definiție) poate consimți la deschiderea inteligenței și la orientarea sa înspre lumina ființei? Cum poate da ascultare unui ordin pe care-l ignoră? Nu ar trebui să presupunem existența unei intuiții a voinței? – dar asta ne-ar purta înspre o regresiune la infinit: inteligența presupune voința, care presupune inteligența, etc. Redutabilă întrebare, iar dacă i-am desfășura firul am vedea că străbate întreaga istorie a filosofici. Să spunem doar că voința și inteligența nu sînt două „lucruri" distincte, ci două moduri de a fi ale aceleiași entități spirituale: persoana. Dacă există deci o voință a inteligenței, ea există întrucît există o inteligență a voinței sau cel puțin întrucît voința nu este chiar incapabilă de orice percepție cognitivă[6]. Vom spune apoi că acest acord – omenește inexplicabil, dar nu și imposibil – este lucrarea grației. O intervenție a „Înaltului" este necesară pentru a incita voința să lase inteligența să se deschidă luminii, pe de o parte, iar pe de altă parte să se supună ea însăși realului perceput de intelect. Intervenția „Înaltului", grația aceasta, se prezintă sub multiple forme. Astfel, credința este o grație și orice intelecție necesită grația acestei credințe. Dar ea poate îmbrăca și forma unei revelații, a unei culturi, a unei educații care *dresează* voința și o învață să fie conformă percepției adevărului. Invers, inteligența însăși, în dimensiunea sa potențială – adică într-atît cît nu este în act – poate fi educată (altfel ea este în mod necesar autonomă în actul ei pur: nu putem învăța cum să înțelegem și nici nu putem ordona

5. Se impune și orientarea, nu numai deschiderea, întrucît există și simbolismul auzului (de unde: înțelegerea) care nu poate fi „închis", deci nici „deschis", ci „orientabil".

6. Gîndindu-ne la simbolul extrem oriental al cuplului *yin-yang*, vom spune că voința este *yin* și comportă un punct luminos, în timp ce inteligența este *yang* și comportă un punct obscur.

sechestrul intelectiv[7]). Această educare a inteligenței, această obișnuință sau *habitus* pe care inteligența este susceptibilă de a o primi este, în structurarea ei activă, rațiunea însăși[8]. În consecință, rațiunea este supunerea dobîndită a spiritului la norme. Ea se identifică cu voința de raționalitate, de astă dată *voită* de inteligența care, fără intuiția actuală a adevărului, face totuși legămînt de a se conduce conform propriilor principii percepute ca exigențe. De unde, o posibilă definire a rațiunii drept „*habitus* al principiilor", deci drept *conduită rațională*. Dar acest legămînt poate fi rupt tocmai pentru că, în însăși ființa sa, depinde de un act implicit și cvasi-inconștient al voinței. Voința, obosită de a se tot supune la ceea ce, într-un anumit mod, îi scapă cu desăvîrșire, se poate revolta, poate refuza darul: și ne aflăm în plină nesocotință, ori nebunie. Nebunia (din care excludem debilitatea mentală) este rupere a legămîntului ce ne leagă de Logos, ruptura petrecîndu-se în chiar clipa cînd sufletul descoperă că rațiunea nu e decît un pact, sau cel puțin lui nu-i mai apare decît astfel. Acum sufletul își dovedește întreaga-i libertate sălbatică; principiile, expresii cognitive ale realului, nu au altă putere decît aceea dată de supunerea noastră. Nu acesta este cazul inteligenței care, în inima rațiunii și în maniera supra-conștientă, cunoaște evidența principiilor. În ea, desăvîrșirea naturii sale libere biruie asupra sentimentului de a se ști pe sine determinată de ființă. Cu toate acestea, dependența rămîne. Ochiul intelectiv nu trebuie decît să consimtă să se deschidă.

7. Simone Weil a arătat mai bine decît oricine altcineva că în actul de inițiere inteligența este perfect liberă și nici o autoritate, nici o voință, fie ea chiar și a noastră, nu are putere asupra ei: nu ne putem strădui să înțelegem ceea ce nu înțelegem. Tot ea a pus admirabil în lumină importanța *atenției*, singura dimensiune voluntară a inteligenței. La fel, metoda carteziană, atît de „voită", se rezumă la „a fi atent"; cît despre evidență, ea poate avea loc sau nu. Orice altă doctrină ruinează ideea însăși de adevăr, anume: ceea ce se impune de *la sine* spiritului.

8. Conform unei teze pe care am dezvoltat-o în alt loc, în orice act intelectual trebuie să distingem inteligența pură (ireductibilă, negenerabilă, autonomă) care se supune totuși ființei de inteligența categorială (sau conceptuală, sau mentală). Fiind capacitate de aculturare, aceasta din urmă constă în perceperea și utilizarea diverselor limbaje prin care ne sînt comunicate informații sau cunoștințe, precum și în perceperea formelor conceptuale care se desprind din ele și pe care mentalul le elaborează pe cont propriu. Fiind sesizare inteligibilă, inteligența categorială nu este numai memorie, simplă posibilitate de a fi in-formată, dar nici simplă activitate de construire a conceptelor: întrucît nu sîntem in-formați decît prin ceea ce are sens pentru noi, înseamnă că și inteligența categorială participă la înțelegerea pură. Reciproc, și aceasta din urmă se împărtășește dintr-o anumită categorialitate: fie direct, în măsura în care este „in-formată" prin categoria ființei (care de fapt transcende toate categoriile), fie indirect, întrucît în stare umană ea nu funcționează decît cu ajutorul instrumentelor (cunoștințe și concepte) furnizate de inteligența conceptuală. Fără un minimum de echipament intelectual – care, eventual, se poate reduce la limba naturală – mai poate exista inteligență actuală? În acest sens am putut vorbi despre cultură ca despre un adevărat intelect-agent. Să notăm totuși că la un același om o slabă capacitate categorială poate fi însoțită de o inteligență puternic intuitivă: o primă și profundă aculturare poate face dificilă achiziția altor limbaje. Inversul nu este mai puțin adevărat: aptitudinea de a dobîndi și mînui toate limbajele poate trăda o incapacitate funciară de intuiție intelectivă. Și anume, în inteligența categorială însăși putem distinge conținuturi informative: iată cunoștințele și o structură de ordine; iată rațiunea; cît despre concepte, ele aparțin atît uneia, cît și celeilalte. Vezi *supra*, cap. VIII, art. 2, și *infra*, cap. XI, art. 3.

Înainte de a se deschide, pentru el nu exista decît obscuritatea; dar chiar în această obscuritate pogoară asupra lui graţia presentimentului luminii: în acest sens presupunem intelecţia un anume fel de credinţă. Dar lăsîndu-se învestită de către fiinţă, inteligenţa însăşi îşi realizează adevărata sa natură; şi cu cît este mai supusă, cu atît cunoaşte mai deplin bucuria libertăţii. În străfundurile sale inteligenţa este deci exigenţă de inteligenţă, ea se hrăneşte cu sens şi nu trăieşte decît din el; pe scurt, legea care o constituie şi o defineşte în esenţa ei proprie – este principiul semantic.

Secţiunea 2 – De la logica fiinţei la fiinţa ca simbol

Acum sîntem în măsură să descriem exigenţa semantică în întreaga ei amploare şi să arătăm pînă unde ne poartă. Urmăm, în demersul nostru, calea indicată de Platon în *Sofistul*, căci tocmai pentru faptul de a fi dat ascultare principiului semantic este constrîns la „paricidul" lui Parmenide[9], la această exigenţă care împinge inteligenţa să afle sens chiar şi în cele ce par a contrazice pînă şi cea mai elementară regulă de inteligibilitate.

Paragraful 1 – *Principiul logic al non-contradicţiei*

Să ne aducem aminte că filosofia parmenideană pare a se întemeia pe o echivalenţă a Fiinţei şi Logosului. Logosul nu poate rosti decît Fiinţa: „Actul gîndirii şi obiectul gîndirii se confundă. Fără Fiinţă, cea în care este enunţat ca atare, nu putem afla actul gîndirii."[10] Şi într-adevăr, cum să rosteşti altceva decît fiinţa? Cum ar putea Logosul să fie altceva decît *onto-logos*, de vreme ce „Nu, niciodată nu vei îngenunchea cu forţa nefiinţele dinaintea fiinţei; mai curînd abate-ţi gîndul de la această încercare."[11] A spune altceva decît fiinţa înseamnă a spune nefiinţa, care este nimicul; ar însemna să nu spunem practic nimic. Observăm astfel unde poate duce o prea riguroasă aplicare a principiului non-contradicţiei şi cum realul este redus la ceea ce logica este în stare să măsoare. Căci experienţa erorii, ba mai mult, cea a *iluziei* sofistice, sînt şi ele „realităţi" ce constau în a spune ceea ce nu este, făcîndu-le să treacă drept ceea ce este. Fiinţa însăşi a sofistului este cea care îl contrazice pe Parmenide, căci dacă ar fi avut dreptate existenţa sa n-ar fi fost cu putinţă. Logica parmenideană se împotriveşte violent fiinţei. La fel de violent însă se împotriveşte şi logicii. Este contrazis însuşi principiul non-contradicţiei, este zădărnicit în însăşi definiţia sa. Şi asta este tocmai ceea ce inteligenţa, în măsura în care se vrea fidelă naturii, nu poate accepta. Inteligenţa constată că există eroare şi iluzie, cărora ea se vede nevoită să le afle un sens, anume să afle cum această non-realitate sau aparentă realitate se poate integra în realitatea universală. După cum am spus în repetate rînduri, inteligenţa este sensul realului: ea este supunere la real (cum poate fi oare refuzată realitatea experienţei iluzoriului ?), dar o supunere ce

9. *Sofistul*, 241 b. În analizele următoare filosofia parmenideană va fi abordată în semnificaţia ei clasică, fără a prejudicia în nici un fel natura ei reală.

10. Fragment 8. *Les penseurs grecs avant Socrate*, trad. J. Voilquin, G. F, p. 95. Traducerea lui J. Beaufret (Parmenide, *Le poème*, P.U.F., p. 87) nu este mult diferită.

11. Fragment 7; trad. A. Diès, *Sophiste*, col. „Budé", p. 336.

implică sensul. Inteligenţa se deschide realului, dar această deschidere este o intelecţiune, un act semantic. Paricidul lui Parmenide este cerut de principiul semantic prin urmare, în fond de ceea ce logica însăşi numeşte principiu al non-contradicţiei[12]. În nota sa introductivă la *Sofistul*, A. Diès vorbeşte despre aceasta în mod analog, ca despre un *postulat fundamental*: adevărat este acel ceva fără de care gîndirea logică n-ar putea subzista".[13] Este vorba de a nu restrînge fiinţa la ceea ce *pare* a fi o delimitare dată de principiu. Din contră, în funcţie de cerinţele realului însuşi, trebuie să considerăm principiul în cea mai absolută universalitate a sa, astfel încît Nefiinţa însăşi să nu mai poată contrazice Fiinţa, adică trebuie să accedem la o concepţie asupra Realităţii absolute în aşa fel încît Aceasta să-şi includă în Ea însăşi propria-i contradicţie sau, mai mult, la concepţia unei Identităţi care să nu-şi excludă Alteritatea; pe scurt, a unei Realităţi non-contradictorii.

Paragraful 2 – *Sofistica şi structuralismul sînt parmenidiene*

Abia în această perspectivă se conturează cu claritate strania înrudire ce uneşte onto-logica parmenideană, sofistica şi structuralitatea lacaniană sau derridiană. Este cît se poate de clar că echivalenţa fiinţei şi a *logosului*, absoluta determinare a celui de-al doilea de către prima, face din orice discurs un *produs* al fiinţei, al celor ce sînt şi nu pot să nu fie, fără ca discursul să mai poată avea, în acest caz, valoare de adevăr ori de fals. Discursul participă la aceeaşi pozitivitate ca şi fiinţa. Fiinţa – ceea ce este ca fiind ceea ce este – este „factualitatea" sa. La fel, discursul – despre care nu putem spune decît că este în felul în care este, că este „astfel" – este „textualitatea" fiinţei. Printre altele, în virtutea acestei pozitivităţi, fiinţa se reduce la ceea ce discursul enunţă despre ea. Dacă fiinţa determină discursul, în schimb şi discursul determină în mod necesar fiinţa: textualitate egal factualitate. Observăm că ne situăm în determinarea necesară, aceasta fiind cea care condiţionează onto-logica parmenideană căci, în cele din urmă, dacă fiinţa parmenideană n-ar fi fost nimic, nici noi n-am fi putut spune nimic despre nimic. Fiinţa parmenideană este acel „ceva" ca atare, determinitatea în sine în raport cu care orice *logos* nu este decît efectul determinat. Dar, în orice caz, cum ne situăm în discurs, şi Parmenide de asemenea, *logosul* sau, mai curînd, ansamblul tuturor acestor *logoi* constituie determinaţiile fiinţei. Or, sofistul este exact în aceeaşi situaţie: sensul discursului său este un produs pur al discursului însuşi, *logosul* fiind producător atît de adevăr, cît şi de fals. A face să existe ceea ce nu există, iată întreaga artă a magicianului şi a sofistului, ceea ce dovedeşte că adevărul, ceea ce este, este tot

12. Desfid aici orice restricţie în ceea ce priveşte validitatea acestui principiu, împotriva cîtorva dintre modernii lui detractori (Lupasco, de exemplu) care pretind a elabora o logică „non-aristotelică" sub pretext că realul fizic ne-ar furniza cazuri de contradicţii realizate. De fapt, ei doresc să „depăşească" acest principiu tot în numele non-contradicţiei gîndirii, altfel spus dintr-o exigenţă a rigorii; ceea ce este... absolut contradictoriu.

13. Colecţia „Budé", p. 285. Pe scurt, a spune ceea ce nu este înseamnă a face nefiinţa să fie, lucru ce pare a viola principiul non-contradicţiei; dar putem spune efectiv ce nu este: nu este adevărat că nefiinţa exclude fiinţa, căci o astfel de posibilitate ar fi ininteligibilă, extra-semantică. Posibilitatea de a enunţa principiul non-contradicţiei implică realitatea nefiinţei.

atît de *fabricat* ca și ceea ce nu este, că nu este nici o diferență între adevăr și fals. Și așa îl întîlnește sofistul pe Parmenide, blamatul sofist care este parmenidean fără să știe. A spune că totul e adevărat (ca Parmenide) sau că totul e fals (ca sofiștii) înseamnă exact același lucru: naturalismul absolut al celui dintîi întîlnește artificialismul absolut al celor din urmă, dar, desigur, nici unul nu știe că este celălalt și nici nu poate să știe, pentru că atît unul, cît și celălalt, enunțîndu-și teza, *vrea să spună adevărul*. Fiecare dintre cele două teze este învăluită într-o intenție semnificantă care le maschează limitele și contradicțiile, fiecare făcînd-o imposibilă pe cealaltă, ambele întemeindu-se însă într-o aceeași determinitate. Cît despre structuralism, demonstrația este și mai simplă pentru că în realitate structuralismul este *adevărul* parmenidismului, manifestînd în mod exemplar limitele acestuia. Aici, ființa ca factualitate se revelează ca textualitate pură: identificată pur și simplu cu structurile logosului, este în întregime reductibilă la acesta. Sigur că substanțialismul radical al lui Parmenide poate părea opus „relaționismului" nu mai puțin radical al structuralismului: aici, ființa (adică fiindul) este cea care determină în întregime discursul, dincolo discursul este cel care determină în întregime ființa. Dar, inversînd parmenidismul, structuralismul nu face decît să-i repete textul.

Paragraful 3 – *Despre Non-Ființă (sau Supra-Ființă) ca „posibilitate" a Ființei și a logosului*

Iată de ce principiul semantic impune depășirea punctului de vedere al determinismului ontologic, a ființei ca sursă și rădăcină a tuturor determinațiilor, ca pozitivitate pură și absolută, ca formalitate generală a tuturor formelor. În raport cu Realitatea supra-ontologică, în mod absolut și infinit Reală, Ființa însăși *nu* este *decît* simbolul, autodeterminația principală. Ea este Totul-și-Nimicul metafizic, ceea ce este Non-abordat în mod absolut, acel dincolo al oricărei afirmații (deci și al oricărei negații), Non-contradicția supremă, ceea ce am putea „defini" ca Posibilitate universală sau infinită sau absolută – și asta în măsura în care posibilul este ceea ce nu închide în sine nici o contradicție[14]. Din cele spuse nu e greu de observat că logica ființei ne conduce dincolo de ființă. Ființa nu este decît prima „formă", prima „imagine", prima „revelare" a Realului suprem, auto-afirmarea sa principială. Sigur că fără această formă, fără această auto-afirmare, *logosul* n-ar avea nici o cunoștință despre Realul suprem, care nu se manifestă decît „prin el". Ba mai mult, n-ar fi existat nici logos, întrucît acesta este în chip esențial *sens* al ființei. Totuși, logosul ar fi tot atît de imposibil dacă Realul suprem, Absolutul supra-ontologic ar fi fost pur și simplu identic cu afirmarea Sa sau, altfel spus, dacă această „manifestare" ontologică principială „ar fi epuizat" toate posibilitățile Realului. În acest caz, evident, n-ar mai fi fost loc pentru logos. Aceasta este tocmai ființa paramenideană a cărei realitate plenară și masivă exclude orice altă posibilitate, atît cea a Supra-ontologicului, cît și cea a infra-ontologicului. Într-o astfel de concepție, ființa nu are „sens", nu putem spune nimic despre ea, de vreme ce

14. O astfel de „definiție" constituie limita superioară a oricărei conceptualizări posibile; cf. René Guénon, *Les états multiples de l'être*, p. 17, ediția 1980. Ea închide acel minimum de determinații, dincolo de care nu mai există decît inefabilul.

ea însăși *nu spune* nimic și prin urmare cuvîntul ființei nu mai este cu putință. În realitate, logosul nu poate fi revelare ori enunțare principială a sensului ființei decît dacă ființa are un sens, iar ființa nu are sens decît cu condiția de a fi considerată drept afirmare a Realului suprem și absolut, nu ca sferă ultimă a Realului; îndrăznim să spunem că aceasta este principala ei funcție. De acea la acest nivel ființa se opune negării sale; însăși negația ființei dovedește pe deplin că ființa este o afirmație, afirmația primă a Realului Suprem. Astfel, contemplînd ființa, logosul contemplă implicit supra-Ființa, ca Temeiul fără de temei care „dă" sens logosului sub forma ființei, adică sub forma auto-revelării Sale ontologice. „A rosti" (*logos*) ființa înseamnă a rosti Supra-Ființa, deoarece, fără Supra-Ființă (sau Non-Ființă) *în care* se petrece rostirea, nu ar mai exista *logos*. În raport cu Soarele Ființei, tot ceea ce nu este El pare a fi o tenebroasă inexistență; și, bineînțeles, pentru logosul uman nu există o altă experiență luminoasă decît cea dăruită de acest Soare divin. Se întîmplă totuși ca și acest Soare să apună. Mișcarea Pămîntului care își întoarce fața de la el este cea care-l ascunde și-l împiedică să strălucească; altfel spus, ființa umană e cea care se întoarce spre ea însăși, nemaifiind deci orientată înspre lumina ontologică. În același timp se revelează scînteierea stelelor supra-solare și Tenebrele supra-luminoase ale Tăcerii nopții, pe care astrul zilei le întunecase cu lumina lui. Creatura, în autonomia și prin propria sa existență mărturisește, oarecum dincoace de Ființă, Realitatea supra-ontologică în raport cu care Soarele însuși nu-i decît orbitoarea ei revelație[15].

Concluzie: *Exigența de inteligibilitate și ascensiunea întru desăvîrșire*

Începem, fără-ndoială, să întrezărim ce este principiul semantic, expresie prin care nu desemnăm nimic altceva decît exigența de inteligibilitate (sau de sens – deci „semantic" este adjectiv) proprie inteligenței umane. Urmărind îndeaproape

15. Georges Vallin este cel care a găsit o bună formulare pentru a exprima deosebirea dintre Neființă și neant. Schelling subliniase și el că hotărîse să nu confunde *mé on* (neființa) cu *ouk on* (ceea ce nu există în nici un chip). (*Philosophie de la mythologie*, Aubier, vol. II, lecția 13, pp. 63-65 și Appendice, p. 361). Doctrina Neființei a fost expusă și de R. Guénon la începutul lucrării *Les états multiples d'être*, ed. Vega. Această doctrină este considerată principala învățătură a vedantismului non-dualist al lui Shankara. Putem vedea în ea și cea mai bună traducere a chinezescului *Wou* care înseamnă propriu-zis „a nu avea". (Max Kaltenmark, *Lao-Tseu et le taoïsme*, Seuil, p. 44). Dar, evident, ea aparține și tradiției occidentale, în special celei platoniciene și neo-platoniciene. Astfel, Proclus vorbește despre „sămînța Neființei care este în noi" (*In Parm*, 1081, 4-5; citat de J. Trouillard, *Néoplatonisme et gnosticisme*, în *Métaphysique, histoire de la philosophie*, volum dedicat lui Fernand Brunner, ed. Baconnière, 1981, p. 50). Prin această filieră ea a trecut la sfîntul Dionisie Pseudo-Areopagitul și la Meister Eckhart. O vom întîlni de-a lungul întregului Ev Mediu și, în special, la un autor puțin cunoscut din secolul XIII, Thomas Gallus, care scrie că Dumnezeu este „superior oricărei substanțe și ființei", sau încă: „Deasupra tuturor, deasupra unului și unității, și ființei și entității", *Grand commentaire sur la Théologie mystique* (1242-1245), citat de RJ avelet, „Thomas Gallus et Richard de Saint-Victor mystiques", în *Recherche de Théologie ancienne et médiévale*, volum XXIX, ian.-dec.1962, p. 1962, p. 222, n° 51 și vol. XXX, ianuarie-iunie 1963, p. 102, n° 141. Am dezvoltat această doctrină în două articole publicate în revista *Connaissance des Religions*: „Du Non-Être et du Séraphin de l'âme" (I, 1) și „Connaissance et réalisation" (III, 2-3).

inspirația lui Platon, sîntem pe cale de a arăta pînă unde ne-a dus această exigență. Să precizăm totuși că, deși considerată la un nivel inferior, această exigență rămîne identică sieși. Natura ei se manifestă în cel mai neînsemnat act intelectual, precum și în cea mai înaltă intelecțiune. Ceea ce nu înseamnă că intelectul ar comporta grade, ci doar că fiecare dintre aceste grade se află în continuitate cu cele care îl preced și îi urmează, fără ca undeva să existe o soluție de continuitate, fiecare grad superior realizînd conversiunea gradului inferior la propria sa esență și adevăr. Intelectul se prezintă asemenea unei raze ce unește între ele toate gradele realului: el este identic, ca mod „subiectiv", simbolului ca mod „obiectiv", manifestat în formă de rază semantică. La fel cum simbolul este o invitație, o chemare la ascensiune anagogică, tot astfel orice intelecțiune este o injoncțiune spirituală pentru a realiza și a deveni ceea ce cunoaștem. Și să ne amintim că intelectul uman este „lectorul universal" tocmai pentru că el nu este nimic din cîte cunoaște, atîta vreme cît obiectul cunoscut nu este primit în el decît făcînd abstracție de condițiile lui particulare de realitate. Intelectul uman, considerat în exercițiul său elementar, este oarecum „nimicul universal", acel „dincoace" în raport cu orice ființă determinată. Tocmai de pe pozițiile acestui nimic posibil universal inteligența tinde către ființă și se deschide înspre intuiția sa ca înspre ceea ce o întemeiază și o specifică. Ea este prin definiție dorința de ființă, orientare și aspirație spre real. Din acest „nimic", din acest dincoace de ființă, umbră și reflex al acelui dincolo al ființei, logosul uman țintește înspre ființă și, sub efectul dorinței și iubirii ce-l poartă cu sine, intră în procesul de realizare de sine prin conversiune ascendentă la propria sa esență: „Iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă"[16]. În fond, neființd nimic, intelectul nu poate deveni decît ceea ce se reflectă în el. Ascensiunea lui întru desăvîrșire este în funcție de gradele de ființă pe care le cunoaște și despre care dobîndește o conștiință efectivă – ca despre o *realitate* – nu numai ca despre o exigența speculativă. Despre această cale și despre conversiunea inteligenței ne învață Platon în simbolismul peșterii: el ne spune că adevărata folosofie este cu totul altceva decît un joc conceptual ori un simplu exercițiu al activității gînditoare; căci filosofia angajează întreaga ființă într-o înălțare către realitățile propriu-zis supranaturale. Aceasta este adevărata miză a principiului semantic.

Articolul 2
EPIMENIDE ȘI PARADOXUL SĂU

„Epimenide cretanul afirmă că toți cretanii sînt întotdeauna mincinoși." Această propoziție este cea mai curentă formulare și, neîndoielnic, cea mai reușită, a celebrului paradox. Totuși, nu va fi lipsit de interes să ne întrebăm asupra originii și a atribuirii tradiționale a acestei sentențe, precum și despre enigmaticul personaj care a fost Epimenide – căci datele istoriei și ale legendei sale sînt relevante.

Cît despre atribuirea epimenidiană a acestui paradox, va trebui să notăm că este în măsură să ne încurce, cel puțin în forma ei obișnuită. Unii văd în

16. Sfîntul Pavel, *II Cor.*, III, 18.

respectiva formulare doar o expresie a paradoxului mai general al Mincinosului. Cînd spun: eu mint, înseamnă că mint sau că spun un adevăr? Or, după cum se știe, acest argument este atribuit de către Diogene Laertios lui Eubulide din Milet, care a trăit în a doua jumătate a secolului IV î.e.n. și a fost discipolul și succesorul lui Eucleides din Megara. De altfel, *Mincinosul* este citat alături de alte șapte argumente care, aproape toate, pun în discuție tema „vălului" sau a „învăluirii"[17]. Va trebui să-i retragem lui Epimenide paternitatea acestei sentențe, așa cum procedează majoritatea cercetătorilor în epoca noastră? Credem că nu, și iată de ce.

Există o tradiție destul de bine atestată care îi atribuie lui Epimenide o altă sentență, asemănătoare precedentei, dar care nu constituie încă un paradox: „Cretanii, eternii mincinoși". Această declarație se prea poate să fi fost inclusă într-o *Teogonie* amintită de Diogene Laertios[18]. Sfîntul Pavel, care notează această sentență, o citează ca venind de la „unul dintre ei, chiar un *prooroc* al lor"[19], în care Clement din Alexandria și Sfîntul Ieronim îl vor recunoaște pe Epimenide[20]. Va trebui oare atunci să presupunem că, odată cu perioada creștină, paradoxul mincinosului a fost apropiat de sentența lui Epimenide, ajungîndu-se astfel la formula: „Epimenide cretanul spune că toți cretanii sînt mincinoși"? Nu e imposibil să se fi întîmplat astfel, dar nimeni n-a putut stabili data la care s-a petrecut această apropiere. Ne aflăm deci în prezența unei sentențe a cărei origine istorică este necunoscută, atribuită lui Epimenide printr-o tradiție imemorială, dar în care specialiștii văd alterarea unui argument megaric inventat de Eubulide din Milet. În fond, ce ne împiedică să considerăm această sentență ca avînd ea însăși două aspecte, două semnificații, una exoterică – cea a lui Eubulide – și una ezoterică – a lui Epimenide? Perspectiva sceptică în care o folosește Eubulide nu constituie ea însăși o exoterizare a ceea ce trebuia considerat în sine într-un cu totul alt spirit? Deși, în acest caz, argumentul lui Eubulide ar fi cel care ar demonstra paradoxul lui Epimenide, constituindu-se într-un fel de vulgarizare a aceluia[21].

Trăsăturile esențiale ale personajului Epimenide, așa cum ni le dezvăluie legenda și cum par a fi exprimate în ideea de „învăluire – dezvăluire" sînt cele care ne fac să înclinăm în favoarea acestei teze. Dacă avem dreptate, înseamnă că temele esențiale ale meditației noastre se regăsesc în figura lui Epimenide:

17. Diogene Laertios, *Vie, Doctrines et Sentences des Philosophes illustres*, Ed. Garnier, vol. I, p. 142-143, și în special nota 234, p. 289.
18. *Ibidem*, p. 93.
19. Epistola către Tit a Sfîntului Apostol Pavel, I, 12.
20. *Stromates*, I, 59, 2. Îl citám pe Sfîntul Ieronim după *La Sainte Bible*, de Pirot și Clamer, Letouzey și Ané, t. XII, p. 251.
21. Nu este întotdeauna ușor de determinat ideea reală pusă în joc de scepticismul grec. Este vorba de o îndoială „modernă" care refuză pur și simplu accesul la adevăr, sau de o evidențiere a caracterului relativ și contradictoriu al oricărei formule (lingvistice sau mentale), în vederea depășirii tuturor formelor și a directei sesizări a Adevărului însuși de către inteligență? Nu avem oare de-a face cu un fel de „teologie negativă" ce închide mentalul în propriile sale contradicții, pentru ca, prin acest sacrificiu, să poată opera necesara lui despuiere de orice contradicție? Nu există aici ceva extrem de apropiat metodelor Zen? Aparențele sînt prin definiție înșelătoare. Însă asemănarea dintre cele două metode este incontestabilă.

tema simbolismului care dezvăluie învăluind, tema semnificaţiei ezoterice, adică a învăţăturii secrete şi a încercării iniţiatice, tema criticii semnelor Invizibilului şi problema semantică sau cea a principiului inteligenţei metafizice. Deci, cine a fost Epimenide ?

De fapt, ştim extrem de puţine despre el. Diogene Laertios ne spune că se considera un fel de manifestare a lui Eac, judecător al Infernului alături de Rhadamanthys, într-un tribunal prezidat de Minos[22]. Este vorba, prin urmare, despre o fiinţă evasi-divină din care funcţia de judecător face un monstru al discriminării, al dreptei împărţiri şi trecerii „iniţiatice". El este cel care supune la „încercarea" ce-i va permite să deosebească între cei care au inteligenţa semnelor şi cei care nu o au. De altfel, Platon însuşi, vorbind despre Epimenide, spune „divinul Epimenide" şi îl prezintă ca profet, întemeietor al unui sacrificiu, purificator al locurilor consacrate, binefăcător al cetăţii ateniene, înţelept dăruit cu puteri uluitoare şi capabil de a se hrăni în chip miraculos, graţie unui amestec de nalbă şi crin de pădure[23]. Cu toate acestea, pentru Aristotel acest profet mai curînd dezvăluie trecutul decît anunţă viitorul[24], gînd în care putem citi că Stagiritul are în vedere o putere de divinaţie orientată înspre cunoaştere, nu spre acţiune. Multă vreme modernii au văzut în el un personaj de legendă, pînă în clipa-n care Diels a reuşit să-i atribuie un anumit număr de fragmente[25], datîndu-le totodată. Majoritatea erudiţilor au căzut de acord că Epimenide ar fi trăit cam prin secolul VI î.e.n., s-ar fi născut la Cnosos fiind, poate, un strălucit reprezentant, cel mai important după Pitagora, al tradiţiei şamanice care a pătruns din îndepărtata Asie, prin Tracia, pînă în Grecia[26].

Dar mai ales trei „semnături" caracteristice ale personajului Epimenide sînt cele care converg înspre problema simbolismului sacru şi care, din acest punct de vedere, se luminează reciproc[27]. Prima: Epimenide, pornit în căutarea unei

22. *Ibidem*, pp. 92-96. Eac, fiul lui Jupiter şi al Eginei, era considerat drept cel mai pios şi mai drept dintre greci, ceea ce i-a şi adus bine-meritatul statut de judecător al Infernului, după cum povesteşte o tradiţie platoniciană (*Apologia*, 41a ; *Gorgias*, 524a), sau doar paznic al Infernului, conform unei alte tradiţii (E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel* colecţia „Champs", Flammarion, p. 168, n° 57).

23. *Les lois*, I, 642 d-e, III, 677 e. Evident, după cum sugerează şi Jean Biés (*Empédocle d'Agrigente*, Edit. Traditionnelles, 1969, p. 39) este vorba de folosirea puterii sacre cuprinse în anumite plante, fapt amintit de mai toate tradiţiile.

24. *Rhétorique*, 1418a 24.

25. E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, pp. 145-146, şi p. 166, n. 40.

26. *Ibidem*. Asupra acestui subiect, să nu-l uităm pe Platon, cel care, în *Gorgias*, îi atribuie lui Rhadamanthys funcţia de judecător al sufletelor orientale, iar lui Eac – aceea de judecător al sufletelor occidentale, ceea ce ar putea sugera funcţia europeană a lui Epimenide, manifestare a principiului eachian. Dacă ne vom aminti că, aşa cum Guénon a reamrcat, secolul VI î. e. n. este o „barieră istorică", în cadrul căreia se produce o readaptare tradiţională a marilor culturi (Pitagora, Lao-Tse, Buddha, reconstruirea templului din Ierusalim), poate vom putea trece alături de aceste „evenimente" şi funcţia „profetică" a lui Epimenide.

27. Apropierea celor trei trăsături este datorată lui Enrico Castelli, în *Mythe et foi*, volum colectiv, Aubier, 1966, p. 13-14.

capre rătăcite, se retrage într-o peşteră a Muntelui Ida, munte consacrat lui Zeus, şi cade într-un somn profund care a durat cincizeci şi şapte de ani[28]; după care se trezeşte fără a fi păstrat nici o amintire despre timpul scurs. Cea de a doua: se spune că Epimenide avea întreg trupul tatuat, fapt observat după moartea sa, de unde expresia „pielea epimenideană", rostire proverbială ce „numeşte orice lucru ascuns"[29]. Şi, în sfîrşit, cea de a treia: atribuirea paradoxului Mincinosului lui Epimenide. După cum se observă, fiecare dintre aceste trăsături este legată de tema învăluirii-dezvăluirii, a ascunsului şi descoperitului, a ezotericului şi exotericului. Prima trimite la peştera iniţiatică, acolo unde, după cum ne învaţă Platon, cunoscătorul săvîrşeşte conversiunea privirii şi a fiinţei, face deosebirea între real şi iluzoriu şi, într-ascuns, depăşeşte condiţia temporală: ceea ce din exterior pare a fi moarte este în realitate o deşteptare şi o renaştere. Cea de-a doua pare a se referi, după spusele istoricilor, la semnul hirotonisirii ca „slujitor al Domnului", grecii „folosind tatuajele doar pentru a însemna sclavii"[30]. Şi totuşi, putem oare să vedem aici altceva decît simbolul funcţiei simbolice a corpului, sau chiar, mai general, forma corporală ca teofanie? Chiar faptul că tatuajul a fost observat doar după moartea lui dovedeşte că simbolul viu este transparent şi că forma simbolică nu îşi relevă opacitatea decît din clipa-n care nu mai poate exersa funcţia ei prezentificatoare. Invers, aceasta înseamnă şi că aparenţele, în măsura în care sînt aparenţe, sînt invizibile şi nu sînt percepute drept aparenţe şi învăluire decît de ochiul unei realităţi superioare. În sfîrşit, şi paradoxul Mincinosului vorbeşte fără a spune şi spune fără a vorbi, căci despre cele ce voieşte să le spună tace şi denunţă semnificantul cu ajutorul semnificantului însuşi. Astfel ni se înfăţişează această enigmatică figură pe care Pitagora însuşi o venera[31].

Articolul 3
DESPRE SEMNIFICAŢIA SA LOGICĂ

Să remarcăm mai întîi că din punct de vedere psihologic soluţia paradoxului lui Epimenide[32] nu ridică nici o dificultate. Sau mai curînd, că psihologic vorbind, nu există nici un paradox. Putem foarte bine admite că toţi cretanii făceau dovada unei puternice înclinaţii înspre minciună, adică înspre a-i înşela pe cei cu care vorbeau. Era vorba despre o trăsătură de caracter evasi-raţională. La fel, se spune că: francezii sînt frivoli, germanii – serioşi, italienii – volubili, ceea ce nu înseamnă deloc că întotdeauna ar fi astfel.

28. Diogene Laertios, vol. I, p. 92. Alte tradiţii menţionează cincizeci şi unu de ani.

29. Dodds, *ibidem*, p. 166, n. 43, citîndu-l pe Suidas, autorul fictiv al unei enciclopedii greceşti din secolul X, *Souda*.

30. *Ibidem*, p. 146. Tatuajele sacre existau în Tracia şi sînt întîlnite în toate religiile (în special în hinduism şi în tradiţiile amerindiene).

31. Francis Vian, „Grèce archaïque et classique", în *Histoire des religions*, *Enciclopédie de la Pléiade*, 1970, vol. I, p. 560.

32. Asupra acestei probleme am consultat în principal următoarele lucrări: A. Koyré, *Epiménide le Menteur* (*Ensemble et Catégorie*), editori Hermann & Cie, colecţia „Histoire de la Pensée", IV, 1947 ; Stephen C. Kleene, *Logique mathématique*, traducere de Jean Largeault, Ed. Armand Colin, 1972, mai ales paragraful 35 ; Bertrand Saint-Sernin, „Les Paradoxes", articol publicat în *Revue de l'Enseignement philosophique*, an 25, n° 1, oct.-nov. 1974, pp. 31-43.

S-a întîmplat totuşi ca această judecată să fie opera unui cretan. Dar de aici nu rezultă nici o contradicţie în plus. Din contră, putem estima că, el însuşi cretan fiind, Epimenide cunoştea cretanii ca nimeni altul, iar judecata sa are cu atît mai multe şanse să fie adevărată. Da, aşa este, dar veţi spune că e vorba despre minciună, nu despre frivolitate ori volubilitate, adică despre tendinţa de a enunţa judecăţi înşelătoare. La aceasta vom răspunde că minciuna presupune drept condiţie de posibilitate tocmai cunoaşterea adevărului. A spune falsul fără a şti nu înseamnă a minţi. Înseamnă a se înşela pe sine, nu a-i înşela pe ceilalţi. Dar cel care nu ştie cînd spune falsul, nu ştie nici cînd spune adevărul, după cum ne dovedeşte Socrate în *Hippias Minor*. A avea conştiinţa adevărului presupune a nu spune în chip impulsiv tot ce ne trece prin minte, deci a avea conştiinţa diferenţei dintre gînd şi cuvînt, precum şi între real şi gîndire. Iar această conştiinţă implică posibilitatea minciunii, întrucît minciună este tocmai realizarea acestei diferenţe: mincinosul spune ceea ce nu gîndeşte. Posibilitatea minciunii este deci criteriul discursului adevărat.

Minciuna proferată prezintă, de altminteri, un interes remarcabil, căci sensul discursului mincinos nu are altă realitate decît cea a propriei expresii. Aici sensul este redus cu adevărat la semnificanţi şi la uzajul respectivului discurs. Prin urmare, sensul este într-adevăr un efect sau un produs al discursului sau, dacă doriţi, al lanţului de semnificanţi. Dar acesta nu este decît un sens exterior sau aparent, căci discursul mincinos este el însuşi produs în scopul de a ascunde sensul interior şi real. Sensul sensului mincinos, raţiunea sa de a fi este de a înlocui, de a masca, de a ocupa „locul" sensului adevărat.

Dacă dorim să găsim un „interes" în această sentinţă, va trebui să o abordăm dintr-o perspectivă logică, adică din punctul de vedere al propriei sale structuri, şi nu din punct de vedere psihologic. Din acest punct de vedere, paradoxul apare ca o contradicţie sau un contrasens. Logicienii îl numesc „paradoxul semantic"[33]. Şi îl dezvoltă în felul următor: Epimenide fiind cretan, în virtutea propriei sale afirmaţii despre cretani, minte spunînd că ei sînt mincinoşi. Deci cretanii nu sînt mincinoşi, iar Epimenide nici atît. Deci el spune adevărul. Şi în consecinţă cretanii sînt mincinoşi. Etc.

Această sentinţă îşi merită numele de paradox mai curînd decît de argument al Mincinosului (dacă cineva spune „eu mint", minte sau spune adevărul? [34]). De fapt, Mincinosul nu este un veritabil paradox, pentru că, după cum nota Russel, el nu constituie o veritabilă judecată, o veritabilă afirmaţie. Spunînd că minţim nu afirmăm practic nimic şi nici nu reuşim să semnificăm prin aceasta că propoziţia „eu mint" este o minciună[35]. În timp ce paradoxul lui Epimenide presupune cu adevărat o judecată, un act de afirmaţie – Epimenide care afirmă că toţi cretanii sînt întotdeauna mincinoşi. De altfel, logicienii au fabricat şi alte paradoxuri de acelaşi tip: cel al bărbierului satului care a bărbierit toţi bărbaţii

33. Expresia se datorează lui Ramsay (1926), logician englez care distinge paradoxurile logice de paradoxurile semantice; Kleene, *Logique mathématique*, A. Colin, p. 197.

34. Cicero (*Academica*, II, 29), scria : „Dacă spui că minţi şi că este adevărat că minţi, minţi. Prin urmare, în acelaşi timp minţi şi spui adevărul."

35. B. Russel, *Principia mathematica*, I, p. 30 sq., citat de A. Koyré, *Epiménide le Menteur*, p. 12.

din sat care nu se bărbieresc singuri[36]. Şi să mai cităm un paradox, cel al lui Richard, conform căruia „un număr nedefinibil printr-un număr finit de cuvinte" este definit prin chiar această nedefinire. Toate cele spuse sînt cunoscute şi se reduc de fapt la contradicţia dintre forma şi conţinutul propoziţiei. Astfel, pentru ca un enunţ să îmbrace *forma* unei judecăţi adevărate este necesar să nu fie imposibil ca adevărul să fie spus; dar *conţinutul* propoziţiei epimenidiene neagă posibilitatea de realizare a acestei condiţii.

Din partea specialiştilor, aceste paradoxuri au declanşat cele mai diverse aprecieri, şi nu de puţine ori extrem de critice. Este cazul lui Koyré şi al cîtorva alţi autori citaţi în expunerea sa: „Cum se face că simple sofisme care n-ar fi fost nici o clipă luate în seamă de un discipol al lui Aristotel ori de un student al Facultăţii de Arte a Universităţii din Paris, au putut fi luate în serios în asemenea măsură de spirite atît de strălucite ca Russel, Frege, etc.? Răspunsul ni se pare evident. Cauza acestei cecităţi se află în formalismul raţionamentului logistic şi, înainte de toate, în *interpretarea judecăţii în extensie*."[37] În cele din urmă, cert este că paradoxul nu subzistă propriu-zis decît în perspectiva formalistă a teoriei ansamblurilor, care nu abordează definiţia termenilor unei propoziţii decît într-o manieră pur extensivă. Istoric vorbind, contradicţiile la care ajunge teoria ansamblurilor sînt cele ce vor reda întreaga importanţă paradoxului epimenidean. Şi criticile relative la validitatea acestor paradoxuri se datorează refuzului de a se situa într-o logică a ansamblurilor .

Logica modernă se vrea extensivistă, neglijînd, din acest motiv, comprehensiunea termenilor[38], care pare prea metafizică, prea intuitivă şi prea puţin riguroasă, de vreme ce constă în determinaţii care „înţeleg" *natura* definitului.

Extensiunea defineşte un termen într-un mod *invariabil*, întrucît ea desemnează doar ansamblul de elemente definite cărora acel termen le convine. Ea este oarecum reductibilă la o relaţie de proprietate. Termenul nu se modifică, chiar dacă extensiunea creşte ori se micşorează. De exemplu, termenul „om", considerat conform extensiunii sale, nu variază, chiar dacă îl aplicăm unei anumite persoane sau tuturor francezilor. Noţiunea de ansamblu realizează astfel formalizarea logică a noţiunii de extensiune. Aparţin ansamblului francezilor toţi

36. A. Koyré, *Ibidem*, p. 21. Acest paradox se datorează lui B. Russel.

37. A. Koyré, *ibidem*, p. 24. Un concept se defineşte prin extensiune şi comprehensiune. Extensiunea desemnează ansamblul obiectelor cărora li se aplică respectivul concept; comprehensiunea numeşte caracterele presupuse de definiţia conceptului. Cînd comprehensiunea creşte, extensiunea se diminuează, şi reciproc. „Animal-raţional" presupune două caractere şi poate fi aplicat tuturor oamenilor; „animal-raţional-masculin-francez" presupune patru caractere şi nu se extinde decît asupra fiinţelor umane de sex masculin născute în Franţa. O critică amănunţită, atît în ceea ce priveşte matematicile, critică realizată din perspectivă aristotelico-tomistă, aflăm în numărul special al revistei *Itinéraires*, n° 156, sept.-oct. 1971, şi în special în articolele lui Paul Bouscaren: „La Sophistique des ensembles mathématiques", pp. 39-92 şi ale lui R. P. Guérard des Lauriers: „La mathématique. Les mathématiques. La mathématique moderne.", pp. 95-252. (De fapt, e vorba mai mult despre o carte decît despre un articol).

38. Cf. despre acest subiect, F. Chenique, *Eléments de logique classique*, Ed. Dunod, 1975, t. I, pp. 62-64, şi t. II, p. 341. În ceea ce priveşte logica modernă, vezi lucrarea aceluiaşi autor *Comprendre la Logique moderne*, Dunod, 1974, t. I, pp. 16-17, şi t. II, pp. 416-419.

oamenii cărora le convine proprietatea de „naţionalitate franceză" şi invers, elementele ansamblului sînt *în întregime definite* prin apartenenţa lor la ansamblu[39]. Dispunem, prin urmare, de o metodă riguroasă şi universală pentru a defini termenii unui enunţ. Abandonînd reprezentările intuitive care se fundamentează pe sesizarea aleatorie şi indefinibilă a unei naturi sau a unui sens, noţiunea de ansamblu este erijată în normă a oricărei definiţii. A defini un element oarecare înseamnă a numi ansamblul căruia îi aparţine acel element. S-ar părea că aceasta este condiţia unui discurs riguros.

Astfel pe paradoxul ansamblului se vor sprijini ansamblurile pe care Russel le va înălţa în 1905. Un ansamblu normal este, fireşte, distinct de elementele sale ; altfel spus : el nu este propriul său element. Să considerăm deci ansamblul E, format din toate ansamblurile normale şi care nu se conţin ele însele. Fiecare dintre aceste ansambluri este un element al ansamblului E. Şi acum : este E însuşi un ansamblu normal ? E imposibil să răspundem la această întrebare. Dacă E conţine *toate* ansamblurile normale, după cum îl obligă definiţia, ar trebui să se conţină şi pe sine : deci nu e un ansamblu normal. Şi dacă nu se conţine pe sine, fiind deci normal, nu mai este conform cu definiţia, adică nu conţine *toate* ansamblurile normale.

Ne vom opri aici cu consideraţiile noastre logice. Este evident că noţiunea de *ansamblu de ansambluri*, oricît de abstractă şi formalizată ar fi, ne pune pur şi simplu în prezenţa *conceptului* de ansamblu ca atare şi a semnificaţiei sale. Dar, definit în extensie şi conform rigorii logicii celei mai formale, *conceptul* de ansamblu nu este altceva decît *ansamblul* tuturor ansamblurilor cărora le-a putut fi aplicat un astfel de concept. Şi cum aceasta este singura definiţie logic validă, rezultă că noţiunea logic validă cea mai importantă este contradictorie. La fel se întîmplă cu bărbierul satului, care nu poate nici să se bărbierească, nici să nu se bărbierească (căci atunci ori n-ar mai fi bărbierul satului, ori nu ar bărbieri pe *toţi* bărbaţii din sat) ; această contradicţie se datorează pur şi simplu unicului fapt că elementul „bărbierul satului" este considerat ca fiind *în întregime definit* prin relaţia „a bărbieri pe toţi bărbaţii care nu se bărbieresc singuri". Dacă n-ar fi fost aşa, dacă bărbierul ar fi fost şi el un bărbat, n-ar fi existat nici o contradicţie în faptul că bărbierul, bărbat fiind, se bărbiereşte singur[40]. La fel Epimenide, care nu cade în contradicţie decît dacă îl considerăm în întregime definit prin apartenenţa sa la ansamblul cretanilor şi dacă aceştia se definesc în întregime prin caracterul de „mincinos".

39. O definiţie „prin comprehensiune" a francezului s-ar putea alcătui astfel : spirit uşor, analitic, zeflemitor, individualist etc. Se observă dificultatea şi lipsa ei de rigoare.

40. Pentru a elimina acest gen de paradoxuri, Russel a elaborat faimoasa teorie a ierarhiei *tipurilor* logice, conform căreia a defini apartenenţa unui obiect la o clasă nu are nici un sens decît cu condiţia ca respectiva clasă să aparţină unui *tip* superior obiectului considerat. Tipuri zero : indivizii ; tipuri unu : clasele de indivizi ; tipuri doi : clasele de clase de indivizi ; etc. Regulă : orice obiect de tip *n* aparţine unei clase de tip *n+1* ; L. Vax, *Lexique. Logique*, P.U.F., p. 155. Supunîndu-ne acestei reguli, adică interzicînd unei propoziţii a să aparţină lui *a*, evităm efectul paradoxului. Această soluţie, diferit apreciată (cf. R. Blanché, *Introduction*

Articolul 4
DESPRE SEMNIFICAŢIA SA METAFIZICĂ

După părerea noastră acest paradox, considerat fiind din punct de vedere logic, prezintă un interes destul de limitat. Nu mai este acelaşi lucru dacă ne vom da seama că paradoxul ţinteşte să facă *manifestă* contradicţia inerentă proiectului ştiinţific de închidere radicală a conceptului.

Să remarcăm mai întîi (lucru neobservat de nici un logician) că paradoxul lui Epimenide realizează contradicţia constitutivă a oricărui paradox mai bine decît oricare altul, şi aceasta pentru că sesizează minciuna, adică falsificarea enunţurilor, în timp ce paradoxul bărbierului nu pune sub semnul întrebării logica enunţurilor decît indirect. De altfel, am putea concepe paradoxuri „mai puternice", a căror contradicţie se învecinează, cu absurditatea, pur şi simplu, dispărînd astfel ca paradoxuri : de exemplu, „eu am murit" sau „sînt mut, strigă el", etc. Paradoxurile logicii sau matematicilor sînt „mai slabe", caracterul lor paradoxal nu este observabil, pentru un profan, decît în urma unei analize minuţioase. Din contră, paradoxul lui Epimenide prezintă o contradicţie ; dar această contradicţie, deşi uşor de reperat, rămîne totuşi cumva voalată sub caracterul perfect natural şi normal al frazei. Nu este cîtuşi de puţin invenţia complicată a unui logician extrem de subtil ; el poate apărea în cel mai obişnuit limbaj. Tocmai de aceea Tarski conchide că este imposibil să te sustragi riscului unui astfel de paradox în cadrul limbajului natural ; limbajele artificiale însă (asemenea logicii), fiind mai sărace, se pot sustrage acestui risc[41]. A deveni sărac înseamnă aici a elimina toţi termenii prin care o limbă vorbeşte despre ea însăşi : altfel spus, un limbaj nu poate vorbi despre sine fără contradicţii. Spre a putea vorbi despre o limbă este necesară folosirea unui meta-limbaj a cărui putere semantică va fi mai mare decît aceea a limbii pe care şi-o ia drept obiect. Astfel se explică, după spusa logicienilor, existenţa ireflexivităţii dintre sistemul formal al limbii şi cel al metalimbajului. Întîlnim, pe această cale, corolarul teoremei lui Gödel, corolar conform căruia „este imposibil să reprezentăm într-un sistem formal ce răspunde ipotezelor teoremei, demonstraţia non-contradicţiei acestui sistem"[42].

Ni se pare că în acest fel filosofia logicii rămîne în continuare prizonieră a cercului în care a închis-o Epimenide. Gîndirea logică consideră drept limbaj riguros, deci ştiinţific, şi drept regulă de adevăr, acel limbaj înlăuntrul căruia discursul nu se sustrage niciodată sieşi ci, din contră, se posedă în întregime ; adică un limbaj ai cărui termeni, precum şi relaţiile dintre aceştia, sînt în întregime definiţi. Or, un termen este în întregime definit atunci cînd ceea ce numim *definiendum* este pe deplin reductibil la *definiens* sau atunci cînd în definit nu există nimic altceva decît ceea ce definiţia pune în el. Într-un astfel

à la logique contemporaine, A. Colin, pp. 146-166) este o regulă pură de sintaxă şi presupune că în logică nu există greşeli decît împotriva sintaxei – ceea ce constituie o propoziţie perfect contradictorie.

41. Saint-Sernin, „Les paradoxes", *Revue de l'enseignement philosophique*, an 25, n° 1, p. 32 şi pp. 41-42.

42. Jean Ladrière, „Les limites de la formalisation", în *Logique et connaissance scientifique*, *Enciclopédie de la Pléiade*, pp. 317-322.

de discurs riguros, orice ființă a definitului este dată de definiție. De aceea vom ajunge să considerăm definiția drept regula de producere a definitului. Filosofic, aceasta înseamnă că termenul se sustrage discursului prin *originea* sa, iar discursul nu se poate înstăpîni asupra termenilor decît devenind unica lor origine. Din contră, termenii, conceptele, ideile, gîndurile, sau orice alt nume am vrea să le dăm, se sustrag discursului și nu mai află în el decît traducerea lor formală, în măsura în care *au un sens* care le este propriu și cu care se identifică într-un anume mod, prin urmare în măsura în care nu dobîndesc decît acest sens de la discursul însuși. Așa cum urma ombilicală de pe trup mărturisește despre originea noastră, realitatea semantică a unui concept, care constituie al său „dincolo" lingvistic, este punctul în care acesta se leagă de ființă. Este invizibilul limbajului actual, la care numai inteligența poate accede. Un astfel de concept, considerat conform realității sale semantice, nu este niciodată închis în sine, deci niciodată definit în termenii limbajului, neputînd fi niciodată *numai folosit*[43] în limbaj. Pentru a-l utiliza, trebuie să îl contemplăm, să îl cunoaștem în el însuși și să îl recunoaștem; ba chiar și întrebuințarea pe care i-o vom da nu va fi niciodată altceva decît o aproximație și o limitare a realității lui semantice care, în sine, este in-formală și inepuizabilă. Un astfel de concept sau un astfel de termen este deschis în sine, în inima sa – care-i este totodată și origine, deschidere originară. El se deschide ființei, care îi dă sens și realitate, înspre care el însuși nu-i decît o cale alături de alte căi oferite gîndirii, din nenumărata mulțime de constelații inteligibile.

Or, paradoxul lui Epimenide oferă exact situația unui discurs ce își produce în întregime proprii săi termeni, a unui discurs în întregime *artificial*, întrucît este în întregime *artificios*. Gîndirea logică este într-atît de fascinată de contradicția aparentă a paradoxului, încît nu mai percepe rațiunea din care se ivește contradicția. Ea degajă structura abstractă a contradicției, ceea ce îi permite să fabrice, după spusa lui Russel, „un număr strict infinit de contradicții"[44], dar procedînd astfel uită ce anume face contradicția inevitabilă. Și pretinde că această contradicție rezultă din transgresarea ireflexivității enunțurilor, întrucît aceasta se produce atunci cînd un enunț se ia pe sine drept obiect. Fără îndoială că, așa cum spune Tarski, această transgresiune este inevitabilă, de vreme ce limita naturală presupune termeni ce se referă la ea însăși, fie că denotă obiecte lingvistice (de ex.: substantive, verbe, adjective, etc.), fie că „se raportează la relația dintre obiectele lingvistice și ceea ce exprimă acestea", de exemplu: „adevăr", „desemnare", cu toate că „orice enunț al limbajului comun poate fi pus în corespondență cu un alt enunț, el însuși aparținînd limbajului comun, care să spună că cel dintîi este fals sau este adevărat"[45]. De unde necesitatea, în logică, de a elimina din limba artificială toate enunțurile sau termenii meta-lingvistici,

43. Respingem aici în primul rînd celebra propoziție a lui Wittgenstein: „Pentru o *largă* clasă de situații în care folosim cuvîntul „semnificație" (*Bedeutung*) – chiar dacă nu pentru *toate* situațiile putem explica acest cuvînt astfel: semnificația unui cuvînt este întrebuințarea lui în limbaj." (*Philosophische Untersuchungen*, paragraf 43, Suhrkamp Verlag, 1967, Frankfurt-am-Main, p. 35; nu am reluat aici traducerea lui P. Klossowski, Gallimard, 1961, p. 135)

44. *Histoire de mes idées philosophiques*, Gallimard, 1961, p. 95.

45. Citat de Saint-Sernin, „Les paradoxes", p. 42, care folosește două din textele lui Tarski: *The semantic conception of Truth* și *Truth and Proof*.

pentru a face imposibilă o astfel de contradicție. Dar această concluzie, care s-a impus poate în logică – fapt pe care, dată fiind incompetența noastră, nu ne permitem să îl judecăm – nu pare a fi pertinentă și în filosofie. Cum am arătat în *Misterul semnului*, nu limba este metalingvistică, ci gîndirea umană este, prin natura ei, reflexivă. Reflexivitatea limbajului nu face decît să reflecte reflexivitatea esențială a gîndirii, anume capacitatea ei de a se lua pe sine drept obiect sau, mai mult, de *a se depăși pe sine*: în afara acestei „auto-trancendențe" sau a acestei „auto-tranzitivități" nu există gîndire omenească. Evident, sensul lingvistic intervine în actualizarea reflexivității, întrucît, așa cum am văzut, spiritul capătă conștiința faptului că-și poate gîndi propriile gînduri prin medierea sa, prin intrarea în semnificativitate, intrare provocată de el. Limbajul nu se „denotă" pe el însuși *prin el însuși*, ci gîndirea este cea care folosește metalingvistic limbajul, uzaj metalingvistic conform naturii prime a sensului lingvistic, acesta din urmă nefiind creator, ci *catalizator* al conștientizării reflexivității gîndirii, în măsura în care, după cum am spus, un semn este mai întîi un semn de sine – el ne indică mai întîi faptul că este semn – ceea ce înseamnă practic intrarea în semnificație.

Contradicția nu există decît dacă *reflexivitatea* este *făcută* imposibilă, anume dacă este, într-un fel sau altul, redusă la materialitatea limbajului, ceea ce, în fond, înseamnă *uzajul contradictoriu* al limbajului, transformarea lui în producător de gîndire, nu în mijloc de exprimare a gîndirii. Tocmai asta fac limbajele formalizate ale logicii și ale științei, al căror ideal ar fi, la limită, acela de a se putea lipsi de logician și de savant și de a funcționa singure, asemenea mașinii. În astfel de limbaje contradicția nu este eliminată decît într-o manieră formală și aparentă, căci ea apare imediat ce aplicăm enunțul lui însuși, pe cînd imprecizia limbajului comun face mai puțin sensibilă prezența contradicției. Dar aceasta cu prețul unei contradicții reale și ascunse și, credem noi, universale. Contradicțiile limbajului comun sînt eventuale și locale, pe cînd contradicția limbajelor formalizate este permanentă și fondatoare, întrucît ea constă în actul prin care logicianul spune că nu el este cel care vorbește. În plus, va trebui să observăm că și contradicția este... contradictorie: a spune despre ea că este imposibilă înseamnă a o actualiza; a spune că este posibilă înseamnă a o nega, întrucît ea este imposibilă. Dacă limbajul comun suportă contradicția (ea fiind chiar inevitabilă), se întîmplă astfel pentru că ea nu este cu adevărat contradicție. Iar limbajele formalizate o exclud și nu o suportă pentru că abia în cazul lor, poate, contradicția e o adevărată contradicție. De unde rezultă că nu există contra-zicere decît cea a zicerii și în zicere, nu a gîndirii și în gîndire. Gîndirea inteligentă nu se poate contrazice, după cum lumina nu suportă niciodată întunecarea. Doar atunci cînd inteligența lasă cuvintele să gîndească în locul ei (nefericire aproape inevitabilă), i se întîmplă să se contrazică. Ceea ce demonstrează că nici un limbaj nu exclude contradicția prin el însuși. Numai spiritul uman își poate impune sieși sarcina de a evita contradicția, el nu poate încredința această grijă nici unei mașini logice. Din contră, punînd în funcțiune mașina logică, limbajul formalizat, putem produce contradicția, dar numai „*in terminis*". Oricine poate spune „cercul este pătrat", dar nimeni nu o poate gîndi cu adevărat. Și o putem spune întrucît cuvintele au semnificație lexicală, ceea ce înseamnă că ele mediază, pe baza acestei semnificații, între o intenție semnificantă și o intenție semnificată, deci continuă să funcționeze și să producă

în mod aparent semnificaţie, chiar şi atunci cînd nu mai exprimă nici o intenţie semnificativă. Dacă cuvintele n-ar fi contractual purtătoare de sens, lucrurile s-ar petrece altfel: fiecare expresie semnificativă ar fi un eveniment unic, *indiscernabilă* de sensul ei; pe scurt, n-ar mai fi existat semn, adică entităţi distincte dotate cu semnificaţie determinată. Altfel spus, semnul însuşi îşi este semn sieşi, se actualizează el însuşi ca semn şi graţie acestei proprietăţi meta-semiotice poate „proceda ca şi cum" funcţionarea sa semiotică pură ar fi cu putinţă. În propoziţia „cercul este pătrat" nu spunem şi nici nu voim să spunem decît ceea ce spunem (adică spunem nimic sau, mai curînd, un enunţ), nicidecum realul însuşi; lăsăm entităţile semiotice să funcţioneze „singure", dar este vorba de o funcţionare aparentă, pur mimetică. Profităm pe nedrept de proprietăţile lexicale ale limbajului, încălcăm contractul. Şi dacă ne vom întreba: şi atunci, ce gîndim cînd spunem că cercul este pătrat? – de vreme ce tot trebuie să gîndim pentru a o spune – răspunsul va fi următorul: gîndim cuvintele, nu ideile – ceea ce dovedeşte într-un mod irefutabil că a gîndi cu adevărat înseamnă a gîndi idei, nicidecum cuvinte.

Aceasta este semnificaţia paradoxului lui Epimenide şi, după cum se observă, concluziile noastre sînt oarecum în contradicţie cu cele ale logicii. Sîntem de acord că, formal vorbind, contradicţia paradoxului rezultă dintr-o aplicare a enunţului la el însuşi. Dar nu această aplicare ca atare este responsabilă de contradicţie. În plus, putem concepe şi propoziţii care, aplicîndu-se lor însele, să nu fie cîtuşi de puţin contradictorii[46]. Nu există nici un cerc vicios în spusa: cretanul Epimenide afirmă că toţi cretanii sînt mincinoşi, chiar dacă enunţul este în mod evident fals. Reflexivitatea propoziţiei nu este contradictorie decît atunci cînd este imposibilă, adică atunci cînd este în acelaşi timp cerută şi respinsă de propoziţie. Spusele cretanului Epimenide despre cretani se aplică în mod necesar lui însuşi, dar în acelaşi timp nu i se pot aplica şi lui. Aici este contradicţia. Şi acum: cînd anume reflexivitatea este în acelaşi timp cerută şi imposibilă? De fiecare dată cînd un discurs enunţă că sensul unui discurs este un produs pur al discursului; altfel spus, ori de cîte ori un discurs pretinde a-şi aplica sieşi o teză pe care nici un discurs n-ar aplica-o niciodată, la nimic. Pentru că sensul unui discurs este ceea ce desemnează obiectul la care se aplică acel discurs, termenul intenţiei semnificative al cărui mediator este discursul. Intenţia semnificativă este deci extra-lingvistică şi traversează discursul din loc în loc. Semnul nu este semn decît cu condiţia de a fi traversat şi traversabil de respectiva intenţie. Dar dacă semnul pretinde să semnifice că el însuşi este opac, că este el însuşi producător de semnificaţie în loc de a-i fi mijloc de exprimare, în exact acel moment el încetează de a mai fi un semn real şi de a mai avea un sens; prin urmare, pur şi simplu nu va mai putea semnifica. *Există deci contradicţie ori de cîte ori un semn înţelege să semnifice în mod real că nu există decît semnificaţii aparente.* Or, tocmai asta realizează permanent minciuna: ea defineşte o condiţie de aşa natură încît, fără a face apel la un limbaj formalizat ori la teoriile structurale, sensul devine un produs pur al funcţionării aparente a semnelor discursului.

46. De altfel, logica modernă admite relaţiile de reflexivitate; cf. F. Chenique, *Comprendre la logique moderne*, Dunod, t. II, p. 356 şi p. 367.

Cu toate acestea, va trebui să încercăm să împingem ceva mai departe concluziile noastre. La urma urmei, paradoxul lui Epimenide nu spune doar că toţi cretanii sînt mincinoşi. El ne spune şi că ei sînt *întotdeauna* mincinoşi, adică, cu alte cuvinte, că nu pot fi altfel sau, încă, cum că ei nu pot spune adevărul. Această a doua condiţie a paradoxului este la fel de importantă ca şi cea dintîi, de care, de altfel, este în mod necesar legată întrucît precedenta depinde de ea: minciuna n-ar putea fi numai lucrarea lanţului semiotic, ci rezultă dintr-o intenţie de amăgire. Sîntem de astă dată la nivelul intenţiei semnificative despre care ni se spune că este în mod necesar înşelătoare. Or, iată: intenţia înşelătoare poate să fie sau voluntară, sau involuntară. Şi dacă este involuntară, este sau inconştientă, sau impusă conştiinţei din exterior, de către un geniu rău. Dar aceste trei cazuri se reduc la unul singur, cel puţin din punctul de vedere al *sensului discursului*. Ce altceva se opune voinţei de a înşela, dacă nu voinţa de veridicitate? Şi ce este voinţa de veridicitate, dacă nu voinţa de a spune ceea ce este, cu alte cuvinte, voinţa de a renunţa la propria vrere de a spune spre a se supune rostirii fiinţei, pentru a lăsa fiinţa să rostească? Voinţa de adevăr presupune capacitatea gîndirii de a se lăsa in-formată de fiinţă şi libertatea de a consimţi în mod speculativ. Puţin mai sus spuneam că nu există semn decît prin intenţia semnificativă. Acum vom spune că nu există intenţie semnificativă decît dacă este traversată de cunoaşterea fiinţei în aşa fel încît „a semnifica", „a rosti un sens" înseamnă a subînţelege că, în ultima instanţă, fiinţa este cea care se face pe sine sens şi se rosteşte prin noi. A presupune contrariul înseamnă a subînţelege că sensul este produs în întregime de intenţia semnificativă, că este în întregime lucrarea voinţei, că este pur artificial. Faptul că artificialitatea poate fi voluntară ori involuntară nu schimbă cu nimic originea sensului. În acelaşi timp, contradicţia, care nu mai este acum doar „*in terminis*", este tot atît de flagrantă ca şi în cazul precedent, pentru că sensul, dacă n-ar fi fost sens a ceea ce este, nu ar fi avut sens – adică inteligibilitate. Lucru valabil în orice situaţie. Dacă înşelătoria este rod al unei voinţe permanente, atunci dispare însăşi posibilitatea semnului, întrucît el n-ar mai putea încheia nici un contract lingvistic. Dacă este involuntară şi produsă de o ineluctabilă uneltire a conştiinţei, fie ea internă ori externă, atunci nimeni, niciodată, nu şi-ar putea da seama de prezenţa minciunii şi, prin urmare, n-ar mai exista nici o posibilitate de a minţi. Cele două cazuri sînt practic echivalente. Nu există nici o diferenţă între o voinţă permanentă de a nu spune niciodată adevărul şi o incapacitate involuntară, de vreme ce prin definiţie o voinţă liberă este o voinţă care poate schimba direcţia vrerii sale. Această a doua concluzie a paradoxului lui Epimenide stabileşte că nu există propoziţie care să nu implice aceste două condiţii: o inteligenţă capabilă de a cunoaşte ceea ce este şi o voinţă capabilă să consimtă la această cunoaştere.

Am regăsit astfel cele două dimensiuni esenţiale ale principiului semantic: intelectul şi voinţa, care sînt totodată şi poli ai fiinţei umane, uniunea voinţei cu inteligenţa realizîndu-se prin iubire. Paradoxul epimenidian nu constituie atît o demonstraţie a celor afirmate, cît o „încercare"; este doar o ocazie pentru ca spiritul, în măsura în care se supune acestei încercări, să poată opera o conştientizare, adică să înţeleagă că niciodată nu a încetat să gîndească: sub şocul paradoxului se activează în noi evidenţele native ale inteligenţei. Prin urmare, nu este vorba de nici o noutate ori de vreun adevăr subtil şi greu de sesizat. Pur şi simplu, el stabileşte în mod universal şi absolut că o *propoziţie*

oarecare nu poate fi niciodată redusă la condițiile de producere (interne-speculative sau externe-semiotice). Prin „nu poate fi niciodată redusă" înțelegem faptul că, dacă gîndirea umană s-ar ridica efectiv la condițiile de producere, niciodată, nimeni n-ar fi putut sesiza acest lucru. Însăși posibilitatea de a enunța o astfel de reducție îi dovedește non-reductibilitatea. De aceea contradicția este atît de prețioasă. Un limbaj ce ar exclude cu desăvîrșire contradicția (adică ar face-o imposibilă prin chiar maniera în care este construit) ar fi un limbaj care n-ar avea niciodată conștiință de sine și, în consecință, n-ar putea niciodată deveni acel loc prim înlăuntrul căruia gîndirea își descoperă propria-i natură și existența lumii. Pentru că, să ne amintim încă o dată, în experiența semnului (anume: faptul că semnul este semn ca atare) se realizează distincția dintre subiectul cunoscător și obiectul cunoscut[47]. La fel cum Sfîntul Augustin putea rosti despre păcatul originar: fericită greșeala care ne-a adus un astfel de Mîntuitor, și noi, la rîndul nostru, putem spune: fericită contradicție, căci prin ea se pogoară în noi evidența salvatoare a Logosului.

Cu toate acestea, printr-un mister care pentru noi este cel mai uluitor din întreaga istorie filosofică a Occidentului modern, totul se întîmplă ca și cum contradicția epimenideană nici n-ar fi existat; și de două secole încoace tot vedem cum înfloresc teze reducționiste, prea îndîrjite să distrugă semnele divinului din noi pentru a mai avea vreme să-și dea seama de propria lor imposibilitate. Sîntem cufundați într-un *somn critic*, din care doar paradoxul ne mai poate trezi.

Articolul 5:
DOUĂ APLICAȚII ALE PRINCIPIULUI SEMANTIC

Introducere: *Cele trei reducționisme*

Este imposibil ca o propoziție oarecare să fie redusă la condițiile ei de producere. Iată, cu exactitate, ceea ce demonstrează paradoxul lui Epimenide. El stabilește, în mod pozitiv, evidența principiului semantic: *adevărul sensului nu relevă decît sensul adevărului*. Or, principiul semantic, sau principiul fondator al oricărei doctrine metafizice este ignorat de către reducționismele a căror critică constă întotdeauna în pretenția de a ruina propozițiile dogmatice prin dezvăluirea condițiilor lor inconștiente de producere, făcînd astfel economie de o refutare directă a adevărului propriu acestora. De aceea opunem „somnului dogmatic" (expresia aparține lui Kant) denunțat de criticism, „somnul critic" revelat de principiul semantic, și despre care vom spune în continuare cîteva cuvinte.

Orice enunț este condiționat: 1° de limbă sau, mai general, de sistemul semiotic cu ajutorul căruia este exprimat; 2° de natura (generică, socială, individuală) omului care îl exprimă; 3° de forma inteligenței care îl concepe. De aici, o triplă condiționare: semiotică, antropologică, cognitivă, precum și trei tipuri de reducționisme critice: structuralist, hermeneutic, filosofic. Cel de-al treilea tip, ilustrat prin kantianism, este și cel mai important: îi vom consacra deci un capitol. Primele două, despre care am vorbit îndelung, își manifestă clar, în lumina principiului semantic, inconștiența lor constitutivă.

47. Cf. *Le mysthère du signe*, cap. V.

Secțiunea 1 – Despre reducționismul semiotic (sau structuralist)

Argumentația noastră este de o mare simplitate: ea constă în a observa că discursul suprafaționalismului structural (care neagă orice transcendență a discursului) se situează întotdeauna pe sine în poziția privilegiată de transcendență în raport cu toate celelalte discursuri; nimic mai orbitor decît o intenție critică!

Astfel se întîmplă cu Lévi-Strauss, care declară: „Sensul rezultă întotdeauna din combinarea de elemente care nu sînt ele însele semnificante... În perspectiva mea, sensul nu este niciodată un fenomen prim: sensul este întotdeauna reductibil. Altfel spus, în spatele oricărui sens se află un non-sens, reciproca nefiind însă adevărată."[48]. Întrucît, pe de altă parte, după cum notează autorul, este vorba de „a înțelege cum funcționează spiritul uman"[49], nu există nici o îndoială că ar trebui să considerăm textele lévi-straussiene ca exemplu de funcționare a spiritului uman. De altfel, sîntem chiar avertizați în acest sens: „Dacă în acest domeniu (al mitologiei, unde pare a domni cea mai mare libertate) spiritul este înlănțuit și determinat în toate operațiile sale înseamnă, a *fortiori*, că așa trebuie să fie peste tot"[50]. Rezultă, în buna tradiție a logicii epimenidiene, că sensul textelor lévi-straussiene este, și el, în întregime înlănțuit și determinat, deci pur „fenomenal"[51]; prin urmare, nu are prin el însuși *nici o valoare de adevăr*. Discursul lévi-straussian este în mod necesar juxtapozabil discursurilor *zeni*, *hopi* sau *tereno* și, asemenea lor, nu este nimic altceva decît efectul unei structuri de suprafață. Dar dacă așa stau lucrurile și acest discurs și-a refuzat el însuși orice drept la adevăr, înseamnă că ar trebui să-și piardă în același timp și puterea de a se pronunța asupra spiritului uman, fie acesta sălbatic ori nu. Dar nici pe departe...

În ceea ce privește filosofia lui Foucault, definindu-se pe sine drept *épistèmê*, și nu ca „formă de cunoaștere ori tip care, traversînd cele mai diverse științe, ar face manifestă unitatea unui spirit sau a unei epoci", ci drept „ansamblul de relații ce pot fi descoperite, pentru o epocă dată, între științe, atunci cînd le analizăm la nivelul regularităților discursive"[52], presupunem, pentru această *épistèmê* chiar, privilegiul de a constitui unitatea transversală a tuturor acestor moduri ale cunoașterii și de a le oferi punctul de vedere transcendent al adevărului simplu. Sigur că Foucault a avut intenția de a spune adevărul, ba chiar adevărul cel mai înalt sau cel mai de neîntrezărit. Cu toate acestea, dacă are dreptate, atunci epistema foucaultiană nu este ea însăși decît un aranjament structural determinat care, astfel fiind, nu se bucură de nici o transcendență în raport cu alte discursuri, nici de vreo profunzime oarecare; ea va fi deci perfect determinată și necesitată de datele acestei situații structurale în raport cu care devine perfect contingentă, cel puțin în cazul în care nu se consideră pe sine, printr-o excepție evasi-delirantă, unicul absolut în mijlocul unui ocean de solidificări relative.

48. *Discussion avec C. Lévi-Strauss* (cu Paul Ricoeur, Mikel Dufrenne etc.), publicată în revista „Esprit", nov. 1963, p. 632 și 637.
49. *Ibidem*, p. 648.
50. *Ibidem*, p. 630.
51. *Ibidem*, p. 637.
52. *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, p. 250.

În ceea ce privește doctrina derrideană, ea constituie, credem, cel mai notabil efort al filosofiei contemporane de a merge pînă la capăt pe calea gîndirii asupra structurii ; ea rămîne mereu la un pas de contradicția epimenideană, cu atît mai mult cu cît este lăuntric locuită de această contradicție, fiind mereu chinuită de aceasta. Sigur că teoria derrideană este într-un anume sens conștientă de a fi ea însăși o filosofie-limită, o filosofie-graniță ; totuși, nu știe pe deplin acest lucru, căci de l-ar fi știut cu adevărat, l-ar fi depășit, ar fi trecut de cealaltă parte și doar atunci și-ar fi descoperit imposibilitatea, contradicția, dacă nu chiar minciuna. După cum am notat deja, Derrida înțelege că există o contradicție ce răstoarnă pozițiile metafizicii și ale transcendenței cu ajutorul conceptului de semn care, la rîndul său, este inseparabil de năzuința sa referențială, deci de afirmarea unui transcendent. Dar el trece dincolo de aceasta, mai dornic să ruineze în sfîrșit metafizica decît să respecte exigențele propriului demers ; „(...) *nu există o origine absolută a sensului în general*"[53], ne spune el, fără a-și da seama că această afirmație, pentru a fi pertinentă, necesită exact contrariul. De asemenea, atunci cînd Derrida, meditînd asupra funcției mitopoetice a „bricolajului etnografic"[54], afirmă că această funcție „*face să apară* drept mitologică, adică drept o iluzie istorică, exigența filosofică sau epistemologică a centrului"[55], nu ne putem împiedica să întrebăm : față de care absență a centrului pot să apară toate acestea ? Urmărindu-și, în același text (e vorba de *Structură, semn și joc*) comentariul la metoda lévi-straussiană, Derrida explică următoarele : de vreme ce cîmpul cultural poate fi considerat ca un joc „de substituiri infinite în închiderea unui ansamblu finit", aceasta e cu putință nu pentru că este infinit, ci pentru că „îi lipsește ceva, anume un centru care să oprească și să întemeieze jocul substituirilor"[56]. În locul centrului vid se va instala semnul care, tocmai pentru că substituie un gol, o lipsă, nu semnifică nimic determinat și manifestă, de aceea, o semnificație radical *suplimentară* – „excesivă", ar fi spus Saussure – semnificație care nu se raportează la nimic, de vreme ce semnul este pus în locul unui „nimic". Și Derrida conchide : „*Supra-abundența* semnificantului, caracterul său suplimentar ține de o finitudine, anume de o lipsă care trebuia *suplinită*."[57] E adevărat. Dar de ce lipsa *trebuie* neapărat suplinită și cum este cu putință acest lucru ? Sîntem de acord cu Derrida că semnul este „excesiv". Ba chiar am făcut din noțiunea de „surplus semantic" una dintre manierele esențiale de a caracteriza simbolul : simbolul nu este simbol, adică semn sacru, decît pentru că are înlăuntrul său o putere semantică ce excede orice referent mundan ori cosmic. Mai radical încă, cele spuse sînt adevărate pentru toate

53. *De la grammatologie*, p. 95. Derrida însuși spunea, foarte just : „coerența într-o contradicție exprimă forța unei dorințe", *L'écriture et la différence*, p. 410.

54. Teza lui Lévi-Strauss conform căreia miturile sînt construite pornind de la rămășițe de cunoaștere care nu mai folosesc la nimic, în același fel în care bricolajul constă în utilizarea bucăților de materiale sau obiecte pentru a le insera în noi construcții.

55. *Ibidem*, p. 421. Sublinierile ne aparțin.

56. *Ibidem*, p. 423. Deja Edmond Ortigues (*Le discours et le symbole*, Aubier, 1962), dar dintr-o cu totul altă perspectivă, compara limbajul cu „*jeu de taquin*", care consta în aranjarea într-o formă determinată a tabletelor purtătoare de cifre, făcîndu-le să alunece fără a le ridica, cu condiția ca o pătrățică să rămînă goală. Subiectul uman nu poate intra în limbaj, adică în joc, decît grație rubricii goale care, pentru Derrida, nu este alta decît subiectul iluzoriu.

57. *Ibidem*, p. 425.

semnele (dar nu se realizează plenar decît în simbolul sacru), pentru că orice semn este mai întîi *altceva* decît un obiect al lumii sau decît un subiect uman ; el este o *diacrisis*, o alteritate – tocmai în acest sens se anunță pe sine ca semn – o experiență disruptivă prin mijlocirea căreia om și lume sînt puse în întreaga lor deosebire corelativă și indisociabilă. Recunoaștem în cele spuse propriile noastre teme, subiacente tuturor meditațiilor de pînă acum[58]. Ele sînt pur și simplu adevărate. Dar nu am avea cum conștientiza aceste teze, nu am avea cum să vorbim despre ele, dacă centrul, subiectul, transcendența, ar fi doar absență *pură*. Să spunem mai simplu : nu lipsa ori absența dă socoteală de surplus, ci surplusul sau transcendența dă socoteală de lipsă și de finitudine. Strategia derrideană (și cea lévi-straussiană, mai săracă în rigoare filosofică) este clară. Odată ce am recunoscut natura „suplimentară" a semnului – și știm și cum să o evităm – singura soluție non-metafizică în stare să dea seama de aceasta constă în raportarea „suplimentarității" la „nimic", întrucît în raport cu neantul, cu absența, cu vidul, orice este și este chiar în mod radical, în „exces". Dar va trebui, pentru aceasta, să admitem – cel puțin *a priori* – că există și o altă soluție posibilă, aceea conform căreia Surplusul semantic care face cu putință jocul entităților semantice și ne permite să le folosim ca atare este efectul, manifestarea transcendenței Logosului în raport cu un grad de ființă determinat și, în ultimă instanță, este manifestarea transcendenței Supra-Ființei relativ la auto-determinarea sa ontologică – Supra-Ființă care nu este altceva decît Sur-Plusul absolut. Va trebui să recunoaștem că această „soluție" este singura posibilă ; în acest caz, vom înțelege că soluția derrideană nu poate fi enunțată și concepută fără contradicție : orice cuvînt, orice gînd este cuvînt și gînd *despre* ceva, adică transcendent în raport cu ceea ce spune, cu acel ceva de care este conștient. Orice cuvînt și orice gînd vine de „dincolo" și se pro-pune mai întîi drept ceea ce vine de „dincolo". Vidul sau lipsa sau finitudinea despre care vorbește Derrida nu ar putea fi acel ceva inițial de la care se constituie rostirea, căci dacă ar fi astfel, pur și simplu n-ar mai vorbi. De altfel, Derrida înțelege să ne dezvăluie sensul adevărat, adevărata viziune a lucrurilor, cea în raport cu care nu mai există surplus, întrucît integrează în conceptul ei toți semnificanții și toate semnificațiile. Altfel spus, dacă Derrida ar fi avut dreptate, n-ar mai fi avut cum exista în chip real un discurs „în exces" : *al său*. Derrida n-ar putea avea dreptate decît dacă discursul său s-ar putea șterge pe sine în chiar manifestarea sa[59] ; dar în acest caz nu l-am fi putut cunoaște niciodată, el însuși n-ar fi putut spune niciodată nimic, iar conținutul discursului s-ar fi anulat cu forma sa. Pînă atunci, Derrida vorbește și gîndește rămînînd, ca un oarecare, „undeva în afara lumii" și implicînd, prin însăși existența logosului său, transcendența pe care pretinde a o nega.

Sigur că transcendența aceasta este și ea *tot* în lume (și prin definiție), asemenea celei în care se manifestă omul. Dar ea este în lume în felul unei transcendențe, anume ca prezență a unei absențe. Căci totul este dialectic. Absența centrului nu este o absență oarecare, ci este absența Centrului unic și absolut din care derivă orice centralitate ; este o absență pe care nici o realitate determinată sau finită nu o poate conține ca atare, ci doar ca propria-i lipsă și

58. Cf. *Le mystère du signe*, cap. V.

59. Nimic nu poate schimba faptul că filosofia derrideană este ea însăși un „semn" care, pentru a fi riguros conceput, necesită propria sa dispariție.

recunoscută pur şi simplu drept finitudine. Niciodată o absenţă nu va putea fi virtutea a unui centru şi a unei transcendenţe. În plus, doar în absenţă a finitudinii, care nu este doar transcendenţei putem da socoteală de natura dublă a determinată n-ar fi fost finită, dacă negativitate, ci şi pozitivitate. Dacă o realitate fi şi a fi *astfel* sînt ar fi fost orice lucru, pur şi simplu nu ar fi fost. A putinţa de a exista, ca fiind, inseparabile. Limitele sînt cele care dau unei fiinţe negativă nu apare din acest punct de vedere, o plenitudine pozitivă. Finitudinea nu-i este decît un reflex decît pornind de la infinitudinea radicală, căreia manifestarea. Căci, după răsturnat, umbră proiectată şi, într-o anume manieră, am în mine mai întîi cum spunea irefutabil Descartes: „Într-un anume fel, echivalează cu noţiunea de infinit, nu aceea de finit"; ceea ce, „obiectiv vorbind, limitărilor posibile a spune că Manifestarea universală nu este decît suma tuturor ceea ce există ale Posibilităţii infinite. Noi percepem *a priori* finitudinea a tot nicidecum în urma tocmai pentru că nu putem „ieşi din infinit". *A priori*, în pozitivitatea lucrurilor analizei, întrucît avem şi posibilitatea de a ne cufunda nu putem experimenta fără a întîlni finitudine, vid sau absenţă, aceasta pentru că despre o „cunoaştere" ceea ce nu este[60]. Prin urmare, nu poate fi vorba decît fie cognitivă, primă şi întemeietoare, presupusă de orice recunoaştere a finitudinii, şi cu suferinţa. Infinitul, fie existenţială – cum se întîmplă cu nefericirea în acelaşi timp este ilimitatul este orizontul „de nedepăşit" şi inaccesibil, dar verifică încă o dată inima transcendentă a oricărei cunoaşteri. În felul acesta se mai-puţinul. axioma noastră favorită: doar Mai-Multul poate strict pozitiv al

Departe de a-l acuza pe Derrida de a fi părăsit terenul efort de a desprinde structuralismului „ştiinţific", credem că demersul său este un structurii. Efortul acesta îl condiţiile filosofice graţie cărora este posibilă gîndirea epimenideană care conduce la a pune într-o „evidenţă" relativă contradicţia ce nu poate fi străbate supraraţionalismul de la un capăt la celălalt, contradicţie de ura faţă de explicată decît printr-o anumită lene speculativă susţinută derridean, metafizică. Logic vorbind, pasul în afara filosofiei, tentat de demersul drept unicul ar fi trebuit să-l conducă înspre metafizica infinitului şi a ilimitatului aceasta ar fi „mediu" posibil de unde se poate origina gîndirea. Dar pentru scientistă a cărei trebuit să se despartă de gîndirea structurii şi de ideologia ultimă expresie este[61].

60. La fel cum nu putem experimenta corporal absenţa spaţiului sau vizual – absenţa luminii, şi cum nu putem vedea nici „graniţa percepţiei noastre vizuale".

61. În fond, şi metafizica infinitului sau a ilimitatului este lipsită de centru. Am repetat în numeroase rînduri: nu există punct de vedere asupra Realităţii, Ea îşi este sieşi propria cunoaştere. Realitatea absolută şi infinită poate fi numită „Unul" sau „Unitatea supremă", dar nici acesta nu este decît un alt mod de a rosti care se aplică, mai direct, e adevărat, Fiinţei prime. Prin urmare, tot ceea ce depăşeşte propriu-zis gradul ontologic principial, va trebui desemnat prin zero metafizic. Aceasta este părerea lui R. Guénon, cu condiţia, notează el, „să precizăm că *Zero metafizic*, care este Nefiinţa, nu este în mai mare măsură un *zero* de cantitate decît Unitatea metafizică, cea care este Fiinţa, nu este o unitate aritmetică" (*Les principes du calcul infinitésimal*, colecţia „Traditions", Gallimard, p. 95). Aceasta este şi semnificaţia acelui *En-Sof* al Kabbalei, care înseamnă, literal, „Fără-Sfîrşit" şi care se poate reduce la *Ayin*: literal „Nimicul". La fel stau lucrurile şi în alte tradiţii, atît neoplatoniciene, cît şi orientale. Dar va trebui să adăugăm că metafizica Surplusului absolut, a Infinitului, nu

Secţiunea 2 – Despre reducţionismul antropologic (sau hermeneutic)

Fiind cel mai radical, reducţionismul semiotic îşi manifestă natura contradictorie cu cea mai mare claritate. Deşi mai puţin evidentă, contradicţia reducţionismului antropologic este însă mai periculoasă: ea nu mai determină estomparea subiectului uman în structură, aşa cum se întîmplă cu o piesă într-un *puzzle*, ci îl deposedează de el însuşi şi, invalidîndu-l pe dinăuntru, ajunge să gîndească şi să acţioneze *în locul lui* – în felul unei adevărate posedări diabolice.

Marxismul şi freudismul văd în orice discurs al conştiinţei o interpretare inconştientă a unei situaţii de alienare în raport cu care ele însele constituie singura hermeneutică cu adevărat dezalienantă. Evident, explicaţia este atît imposibilă, cît şi uşor de inversat. Imposibilă, pentru că: sau această alienare producătoare de falsă conştiinţă acţionează asupra oricărei conştiinţe, deci şi asupra conştiinţelor lui Marx şi Freud care nu produc astfel decît discursuri alienate; sau dimpotrivă. Dar dacă ei au rămas în chip miraculos neatinşi, de ce n-ar scăpa şi alţii? Şi din acest moment întreaga forţă a reducţionismului antropologic dispare, pentru că alienarea încetează de a mai fi necesară şi constitutivă, devenind contingentă şi evitabilă. Şi inversabilă, pentru că în acest caz va trebui să ne întrebăm dacă nu cumva marxismul şi freudismul nu sînt decît expresia ideologică a determinismelor socio-economice ori psihice. Marx nu va fi nimic altceva decît un intelectual mic-burghez, scos din circuit de evoluţia industrială, afectat de neputinţa sa şi înlocuind, de aceea, o putere economică de care este privat cu o dictatură politico-socială. Iar Freud nu va fi decît un fiu nefericit, iar imensa lui construcţie psihanalitică – expresia propriei nevroze obsesionale; construcţie supra-compensatorie, singura prin care Freud va reuşi să-şi supună dorinţele faţă de ordinea realului, dezvinovăţindu-se totodată de a le fi resimţit ca atare.

Dacă în acelaşi timp vom observa că aceste două ideologii au invadat întreaga lume şi conştiinţa a milioane de oameni care datorită lor au ajuns să acţioneze ca nişte automate, va reieşi cu claritate faptul că respectivii fondatori nu puteau fi decît „profeţii" unei întunecate „revelaţii".

În ceea ce-l priveşte pe Feuerbach, este inutil să reluăm aici cele deja spuse. Şi el este în acelaşi timp imposibil şi inversabil, şi el pretinde că face religia să vorbească, dar începe prin a o reduce la tăcere, şi el, mai ales el, doreşte să pună omul în locul lui Dumnezeu: dar cum poate continua omul să fie zeu pentru om, cînd Dumnezeu Însuşi nu mai există?

exclude deloc afirmaţia principială, auto-determinarea ontologică, ci, din contră, o implică drept o consecinţă a propriei infinitudini: neputînd fi limitată de nimic, nici măcar de determinaţia principială, această determinaţie este considerată ca atare prin chiar acest fapt: ea „dovedeşte" Supra-Fiinţa.

Capitolul X

TEOFANIA INTELIGENȚEI[1]

Introducere : *Comandorul filosofilor*

„Alla laloumen Theou sophian en musteriō", „Dar noi spunem în taină înțelepciunea lui Dumnezeu", teosofia sub vălul simbolului, cea care rostește „cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit, și la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El."[2] Vorbele Sfîntului Pavel descriu conținutul teosofiei „în taină", definind perfect și conținutul discursului religios, în consecință, cel al simbolisticii sacre, anume ceea ce depășește orice experiență umană naturală. Faptul că spiritul uman a reușit totuși să susțină un astfel de discurs pune sub semnul întrebării structurile cognitive în ansamblu și, finalmente, întreaga antropologie. Din aproape în aproape, cultura occidentală a ajuns la distrugerea rațiunii însăși, la refuzul radical al semanticității, adică la transgresarea principiului semantic. Concluzia ce se impune, oricît de surprinzătoare ar părea, ne conduce la o răsturnare radicală a atitudinii speculative : întrucît nu putem refuza simbolismului sacru referentul supranatural ce se prezentifică în el fără a fi constrîns să afirme (în mod contradictoriu) non-autenticitatea fundamentală a oricărui discurs, ne găsim în fața necesității de a admite adevărul *pozitiv* al acestui discurs. Nu spunem că orice simbolistică este adevărată, că orice enunț cu referent supranatural se bucură de credibilitatea noastră, ci spunem doar atît : este riguros imposibil ca *toate* afirmațiile Transcendentului să fie mincinoase, fie voluntar, fie involuntar. În consecință, unele vor fi necesar adevărate, chiar dacă altele nu vor fi decît imitații : orice imitație presupune un model. În plus, și contrar celor crezute îndeobște, nimic nu-i mai greu de inventat decît o religie, iar logica simbolismului nu este întrecută în coerență și în rigoare de nici o altă logică. Dar, în sfîrșit, rezultă că nu vom putea nega *a priori* necesitatea cunoașterii metafizice, deci, în ultimă instanță, a

---

1. Am preluat această expresie de la Frithjof Schuon (*Du divin à l'humain*, p. 19)
2. *I Cor.*, II, 9.

unei experiențe a supranaturalului care va îmbrăca eventual forma unei revelații. Întrucît simbolismul sacru este ireductibil, cunoașterea metafizică este inevitabilă. Ne dăm, desigur, seama că o astfel de concluzie este surprinzătoare în ochii occidentalului modern, ceea ce nu înseamnă însă că este mai puțin evidentă.

Cu toate acestea, ni se mai poate aduce o ultimă obiecție, poate nu chiar în ceea ce privește concluzia însăși (căci credem că nimic nu o poate clătina), ci posibilitatea ei. Chiar admițînd că ceea ce Simone Weil numea „cunoaștere supranaturală" este necesară, va mai trebui, dacă nu dorim să ne trezim în fața unei dileme insolubile, ca aceasta să nu fie interzisă inteligenței umane. Faptul că principiul semantic este o exigență a spiritului nostru nu este suficient pentru a arăta că el e în măsură să ne satisfacă pe deplin. Pe scurt, ne rămîne să năruim principiul oricărei critici și al oricărui reducționism, kantianismul, și să ne amintim că el însuși este prins în cea mai ireductibilă dintre contradicțiile epimenidiene. Astfel, periplul nostru prin vastele ținuturi ale criticii simbolismului sacru ne-a condus în sfîrșit dinaintea celei mai redutabile fortărețe care păzește intrarea. De aproape două sute de ani încoace cel care a fost fără ezitare numit „cel mai mare dintre filosofi" veghează gelos la porțile metafizicii, interzicîndu-ne tuturor să trecem pragul. El însuși a zăvorît porțile cît de ermetic a putut, nefiind, desigur, în stare să afle undeva cheile. Au venit și alții și s-au înrolat sub steagul său, oameni de-aici și de-aiurea care credeau în Ceruri sau nu credeau, cu toții hotărîți să întărească zidurile și să le înalțe mai sus, înspre tării. Dar sînt ei oare în stare să împiedice vîntul să aducă pînă la noi zvonul miraculoasei bucurii a cîntecului Realității ?

Articolul 1
CONTRADICȚIA EPIMENIDEANĂ A CRITICISMULUI

Secțiunea 1 – Iluzia metafizică a lui Kant

Filosofia kantiană diferă considerabil de etiologiile reducționiste ale simbolismului religios prin aceea că acestea neagă existența referentului în vreme ce Kant o afirmă, dar asta nu schimbă cu nimic identitatea lor din punctul de vedere al cunoașterii. Afirmarea (postulatul) existenței lui Dumnezeu sau a sufletului nemuritor nu este cu putință decît din punctul de vedere al acțiunii morale, astfel încît ideile rațiunii – lumea, eul, Dumnezeu – se află în aceeași situație ca și simbolurile sacre la Freud, Marx, Feuerbach sau Lévi-Strauss : sînt toate transcendențe iluzorii. Noi nu cunoaștem nimic prin aceste idei, pentru că ele nu reprezintă nimic din ceea ce credem că ar reprezenta. Aceste idei nu au decît aparența transcendentului – aparență de altfel inevitabilă – nicidecum realitatea lui. Va trebui prin urmare să explicăm de ce stau astfel lucrurile.

Rațiunea fundamentală de a fi a acestei situații este legată de două cauze : în primul rînd, nimeni nu are alt mijloc de a cunoaște existența unui lucru decît experiența directă ce ne furnizează certitudinea acelei existențe ; ne este deci necesară o receptivitate capabilă de a fi în mod direct afectată de altceva decît ea însăși ; în al doilea rînd, dacă avem o astfel de receptivitate senzorială, nu avem în schimb receptivitate intelectivă, gîndirea este mereu activă, niciodată pasivă, deci nu poate fi direct afectată de o realitate inteligibilă. Pe scurt,

nu avem intuiție intelectuală și „nici măcar nu-i putem concepe posibilitatea"[3]. Rezultă de aici că singura sursă a cunoașterii o constituie simțurile, iar ideea sau conceptul[4] care nu se aplică unor date sensibile, nu constituie decît o formă goală care nu furnizează nici o cunoștință. Or, ideile rațiunii – ideea de lume, de eu, de Dumnezeu – depășesc prin definiție orice experiență posibilă : nimeni n-a văzut vreodată nici lumea, nici eul, nici pe Dumnezeu. Care este deci corespondentul lor ? În fond, ele sînt condiții sau exigențe de bună funcționare a rațiunii. Pentru rațiune, a gîndi înseamnă în mod necesar a încerca să aducă toate lucrurile la unitate : unitate a fenomenelor (lumea), unitate a subiectului gînditor (eul), unitate a tuturor ființelor (Dumnezeu). Rațiunea nu este satisfăcută decît dacă poate duce această exigență pînă la capăt. Dar această condiție, această necesitate a rațiunii, nu poate fi transformată în cunoaștere obiectivă. Și totuși, tocmai asta facem : „Considerăm condițiile subiective ale gîndirii noastre drept condiții obiective ale lucrurilor însele și drept ipoteză necesară satisfacerii rațiunii noastre dogmatice"[5]. Acesta este secretul iluziei transcendentale : condițiile ultime ale cunoașterii sînt ele însele obiectivate și considerate drept lucruri pentru că rațiunea, construindu-și obiectul, le proiectează inconștient asupra lui, imaginîndu-și apoi că le sesizează ca determinații ale realului însuși. Sursa iluziei rezidă în atitudinea obiectivantă, altfel spus „speculativă", a gîndirii umane, atitudine care, de altfel, este perfect naturală. Dar aceasta este și sursa metafizicii, precum și a istoriei metafizicii. De ce există o istorie a filosofiei, dacă nu pentru că există o succesiune de teze metafizice opuse ? Altfel spus, această istorie este istoria unui conflict interminabil, fiecare credincios opunîndu-se în mod real celuilalt. Or, dacă opoziția ar fi fost o veritabilă opoziție, în funcție de cele contradictorii, ar fi trebuit să existe și o soluție pe măsura conflictului, căci două noțiuni contradictorii se exclud reciproc : dacă una este adevărată, cealaltă este în mod necesar falsă. Putem ști dacă lumea este finită ori infinită, dacă există sau nu Dumnezeu. De fapt, însă, este vorba despre o opoziție „pur dialectică"[6] întrucît aceste propoziții includ un termen comun : *lumea* sau *Dumnezeu*, termen pe care credem că îl putem lua drept subiect al atribuirii, cînd de fapt sub acești termeni nu putem rîndui nici o cunoștință determinată. Cînd spunem *Dumnezeu* sau *lume*, pur și simplu nu știm ce anume spunem. Opozițiile metafizice nu se petrec decît între contrarii și oricine știe că două contrarii pot fi în egală măsură false[7]. Dialectica este, în consecință, știință a aparenței transcendente, fiind lucrarea proprie, absolut nouă, a „logicii transcendentale". Este vorba de „a institui un tribunal" care să denunțe aparența cunoașterii, „acest tribunal fiind însăși *Critica rațiunii pure*". Iar Kant precizează : „Dar prin aceasta eu înțeleg nu o critică a cărților și sistemelor, ci a capacității

3. *Critique de la raison pure*, trad. Barni, G. F., p. 275.
4. Kant insistă în mod deosebit să se rezolve denumirea de *idee* pentru acele concepte ale rațiunii care nu se pot aplica niciunei experiențe (*Critique...*, p. 321).
5. *Prolégomènes à toute métaphisique pure*, trad. Gibelin, Vrin, p. 134.
6. *Critique de la raison pure*, pp. 420-423.
7. Iată două propoziții opuse, ambele false : „toate corpurile au un miros plăcut" și „toate corpurile au un miros neplăcut".

rațiunii în genere cu privire la toate cunoașterile la care poate năzui, independent de orice experiență (...) Am apucat pe acest drum, singurul care rămăsese, și mă măgulesc că, urmîndu-l, am înlăturat toate rătăcirile care pînă acum dezbinaseră rațiunea cu sine însăși, deîndată ce ea s-a îndepărtat de experiență."[8]

Toate acestea sînt binecunoscute și constituie chiar un „loc de prim rang" al reflecției filosofice occidentale. Era însă necesar să-l amintim în continuarea analizelor precedente și să încercăm să-i aflăm veritabilă natură. Este cît se poate de clar că aici este enunțată o concepție ce consideră filosofia drept *hermeneutica generală a iluziei metafizice.* Această atitudine, întîlnită pînă acum la toți hermeneuții bănuielii, de la Feuerbach la Freud, își află aici modelul și prima garanție. Kant nu combate cutare sau cutare teză metafizică, nu mai mult ca Nietzsche ori Marx. El nu opune unei afirmații o afirmație contrarie; dar, refuzînd conținutul tuturor tezelor, el le *bănuiește* și le privează de valoarea de adevăr în numele inconștienței lor speculative fundamentale. Ce rost are să discuți cu dogmaticii? Vor fi fiind poate sinceri, dar nu știu cu adevărat ce spun. Gînditorului îi este astfel furat lucrul său cel mai de preț: conștiința celor gîndite; și asta nu în numele unui adevăr mai înalt, mai cutremurător, ci în numele adevărului empiric și critic. Kant trece la o „adevărată psihanaliză a rațiunii teoretice", punînd în lumină inconștientul ei metafizic (somnul dogmatic) și reducînd toate tezele filosofiilor anterioare la *condițiile lor de apariție sau de producere.* Aceasta este semnificația autentică a kantianismului și aceasta este unica sarcină ce se impune rațiunii pure, pentru că „sediul rațiunii umane (...) nu se poate afla decît într-o perfectă certitudine, fie a cunoașterii obiectelor însele, fie a limitelor în care este cuprinsă orice cunoștință a noastră despre obiecte."[9] Și cum cunoașterea obiectelor inteligibile, numenale, nu ne este dată, nu mai rămîne nici o altă certitudine în afara celei a limitărilor sale sau, altfel spus, a propriei condiționări. Însă a reduce cunoașterea la condițiile ei de producere înseamnă a afla, chiar în interiorul acestei asertiuni, contradicția epimenideană; iată de ce kantianismul merită pe drept cuvînt numele de reducționism.

Secțiunea 2 – Iluzia critică

Pentru a pune în evidență contradicția acestui reducționism speculativ, este suficient să punem întrebarea kantiană prin excelență: în ce condiții este posibilă o critică a rațiunii pure? Întrebarea noastră nu contrazice deloc proiectul kantian întrucît în critică rațiunea se ia pe sine drept obiect: „De fapt, rațiunea pură nu

8. *Critique de la raison pure,* p. 31.

9. *Ibidem,* p. 575. Aceasta este într-adevăr o problemă – a ști dacă trebuie să considerăm *Critica...* drept o propedeutică la noua metafizică, sau dacă ea constituie întregul filosofiei kantiene. Kant scrie: „Găsesc nepotrivită afirmația arogantă conform căreia n-am dorit să scriu decît o *propedeutică* la filosofia transcendentală și *sistemul* însuși al acestei filosofii. Niciodată n-am intenționat așa ceva și, mai mult, eu însumi remarcam că desăvîrșirea totală a filosofiei pure era, în *Critica rațiunii pure,* cel mai bun indice al adevărului cuprins în aceasta din urmă." (*Déclaration concernant la „Doctrine de la science" de Fichte,* 28 august 1799, Ak. XII, 396-397: cf. R. Verneaux, *Le vocabulaire de Kant,* Aubier, 1967, pp. 37-38).

se ocupă decît de ea însăși, și ea nici nu poate avea o altă funcție."[10] Or, după termenii lui Kant însuși: „*Ceea ce limitează* trebuie să fie diferit de *cele supuse limitării.*"[11] În consecință, rațiunea nu poate limita puterea rațiunii (și tocmai în asta constă lucrarea criticii) decît cu condiția de a fi superioară acelei puteri, adică dacă rațiunea este, în chiar esența ei, iluminată participativ prin Rațiunea divină și absolută. Dar atunci criticismul este inutil, iar în interiorul adevărului locuiește de fapt metafizica dogmatică. Din contră, dacă rațiunea nu este decît rațiune, dacă înlăuntrul ei nu există receptivitatea intelectului iluminat de Logosul „care luminează orice om ce vine pe lume", rațiunea nu va putea avea niciodată conștiința propriilor limite și niciodată nu va fi cu putință o critică a rațiunii prin rațiune. Doar în cazul în care admitem că, printr-un privilegiu nemaiauzit de cînd există în lume filosofi care gîndesc, Kant a fost primul care s-a sustras iluziei transcendentale și a știut să o pună în lumină. Dar *Critica* însăși neagă acest lucru: intuiția intelectuală „nu este a noastră" (*die unsrige*). *Orice* cunoaștere fiind condiționată și construită, rezultă de aici următoarele: cunoașterea pe care rațiunea o dobîndește despre sine, în virtutea principiilor criticismului, trebuie să fie și ea condiționată, iar obiectul rațiunii critice (care este rațiunea însăși) este și el, în mod necesar, un obiect „construit". Sau altfel ar fi singurul obiect care va putea fi cunoscut *în sine.* Dar este vorba despre un obiect „construit", iar critica își pierde deîndată orice valoare de adevăr și de certitudine (referindu-se la teza sa generală, nu la analizele amănunțite[12], Kant o numește: revoluție coperniciană[13]).

Altfel spus, noțiunea unei limitări esențiale[14] a cunoașterii prin ea însăși este pur și simplu contradictoriu, adică imposibilă. La fel cum ochiul nu poate vedea marginea propriei percepții vizuale, nici cunoașterea nu-și poate trasa limitele dincolo de care nu poate cunoaște. În schimb, cunoașterea poate căpăta conștiința propriilor limitări impuse de condiționarea existențială a realizării ei umane – fapt explicat îndeajuns de doctrina intelectului ca *sens* al ființei. E vorba însă

10. *Critique...*, „Appendice à la dialectique transcendentale", G. F., p. 525.

11. *Ibidem,* „Le section des antinomies", *in fine,* G. F., p. 428.

12. a căror pertinență nu o contestăm.

13. În ceea ce privește revoluția copernicianã, este amuzant să constatăm, chiar de la prima ediție din 1905, traducerea lui Trémesaygues și Pacaut (P.U.F.) îi atribuie lui Kant o enormitate cosmologică: „... el (Copernic) încerca să vadă dacă n-ar avea mai mult succes învîrtind observatorul însuși în jurul astrelor imobile" (p. 19; 1950). Din moment ce Copernic ar fi încercat cu adevărat să construiască o astfel de ipoteză, reputația lui științifică n-ar fi depășit-o pe aceea a lui Cyrano de Bergerac. Este însă regretabil că numeroase volume de fragmente alese reproduc o astfel de monstruozitate pe care Kant n-a comis-o, cu siguranță, niciodată (el, care predase chiar cosmologia), dar care nu pare a-i impresiona prea mult pe filosofi. Barni nu săvîrșește această eroare.

14. Kant însuși declară că aparența transcendentală este esențială pentru rațiune: „căci avem de-a face cu o *iluzie naturală* și inevitabilă, care se bazează ea însăși pe principii subiective și pe care le prezintă ca obiective". Conflictele ce rezultă din această iluzie se constituie într-o dialectică, ea însăși naturală și inevitabilă, „care este inseparabil legată de rațiunea umană și care, chiar după ce i-am descoperit iluzia, nu încetează totuși de a o arunca neîncetat în rătăciri momentane, care trebuie mereu înlăturate" (*Critique..., Dialectique trans cendantale, Introduction,* G. F., pp. 305-306).

de o limitare extrinsecă, nu intrinsecă, a cărei conştientizare nu este posibilă decît în virtutea unei nelimitări interne a cunoaşterii. Această condiţionare determină în chip esenţial atît formele pe care le îmbracă cunoaşterea, cît şi structura ei internă. În ceea ce priveşte formele, ele sînt definite drept modalităţile sensibile şi abstractive sau conceptuale imprimate cunoaşterii prin medierile simţurilor şi ale mentalului. În ceea ce priveşte structura internă, ea caracterizează cunoaştere ca intenţionalitate, orientare dinamică, vizare a obiectului de către subiect şi care rezultă din aceea că actul cognitiv se săvîrşeşte într-o fiinţă individuală şi finită. Dar orice ar fi cu aceste limitări, ele nu vor putea fi în nici un chip concepute dacă intelectul (sau cunoaşterea, e acelaşi lucru) nu ar fi fost *mai mult* decît subiectul cunoscător şi ceea ce cunoaşte el. Desigur, este vorba despre o participare, o iluminare prin lumina infinită a Logosului, care nu este infinită decît în ea însăşi; dar această ilimitare internă este într-adevăr transcendentalul, condiţia ultimă şi necesară a oricărui act cognitiv determinat. De aceea Meister Eckhart a putut spune că „*intelliger* este increabil în măsura în care este *intelliger*"[15], afirmaţie ce i-a adus condamnarea şi care a ridicat suficiente dificultăţi şi interpretări variate, dar care este totodată reductibilă la următoarea întrebare: lumina ce interferează un cristal este produsă de cristalul însuşi? Şi dacă nu, cum le putem distinge? Astfel, intelectul, în măsura în care este intelect, adică în act, este, în esenţa sa supraumană, increat şi increabil.[16]

Întrebarea: „ce pot şti?", nu poate fi pusă *a priori*. Eventual, ea poate avea un sens *a posteriori*, dacă omul reflectează asupra propriei cunoaşteri şi îi constată erorile şi limitele datorate finitudinii existenţiale pe care o împărtăşeşte. *A priori*, nu putem spune despre cunoaştere decît că ea se presupune pe sine, că este ea însăşi condiţia non-condiţionată a oricărui act cognitiv determinat, că este, prin urmare, cvasi-absolută şi *non-generabilă*. Constatăm că există cunoaştere, iar constatarea aceasta este doar un alt mod de a enunţa principiul semantic. Cunoaşterea se sesizează pe sine ca „martorul universal" presupus ca fiind prezent în raport cu toate actele cognitive. Aceasta este certitudinea Sinelui, despre care ne vorbeşte Shankara: „Sinele (...), întrucît este temeiul operaţiilor, normelor şi funcţiilor cunoaşterii, atestă propria sa existenţă înainte chiar ca aceasta să opereze. O astfel de existenţă este imposibil de contestat, căci putem repudia doar ceea ce ne este adventic, nu şi ceea ce ne este esenţial."[17]

---

15. *Quaestiones Parisienses. Quaestio Gonsalvi. Rationes Equardi*, 6; Magistri Eckardi, *Opera latina*, Auspiciis Instituti Sanctae Sabinae, ad codicum fidem edita, edidit Antonius Dondaine o. p., Lipsiae in aedibus Felicis Meiner, 1936, p. 17.

16. J. Ancelet-Hustache a rezumat esenţa acestei probleme în volumul întîi al traducerii *Predicilor* (germane), Seuil, 1974, pp. 27-30.

17. *Brahma-sûtra-bhashya*, II, 3, 7: O. Lacombe, *L'absolu selon le Védânta*, p. 232, care adaugă că certitudinea Sinelui este ca: „o fulguraţie ancestrală şi esenţială, pe care nu am căutat-o şi nu o putem căuta, căci ea este absolut primă şi oarecum anterioară şi interioară darului făcut de ea nouă dinlăuntrul nostru înşine, prin dobîndirea conştiinţei imanente captării obiectului, o fulguraţie de care nu putem nici fugi, căreia nu ne putem sustrage, la care nu putem renunţa, pe care n-o putem nega, nici renega, *nici transcende prin reflecţie critică*, întrucît ea constituie cea mai esenţială intimitate a noastră, fără putinţa nici unei dedublări reale" (p. 232-233). Sublinierile ne aparţin.

Secţiunea 3 – Teatrul filosofic

Va trebui să conchidem că criticismul ca atare este o iluzie, o aparenţă înşelătoare, întrucît, dacă ar fi avut dreptate, nici el însuşi n-ar fi fost cu putinţă. Altfel spus, filosofia kantiană nu a „ieşit" cîtuşi de puţin din metafizica dogmatică (ba adesea este chiar ultra-dogmatică), pentru simplul motiv că o astfel de ieşire este imposibilă: a gîndi (şi a vorbi) înseamnă întotdeauna a gîndi ceva şi a rosti fiinţa. Cum putem deci da socoteală de existenţa acestei iluzii?

Avem impresia că secretul se ascunde în cea mai kantiană noţiune din cîte au fost vreodată elaborate de o filosofie, cea care constituie descoperirea sa proprie, fiind, totodată, şi cheia criticismului: şi ne gîndim la noţiunea de transcendental. În felul noţiunii marxiste de reflex, şi cea kantiană funcţionează în două sensuri opuse: pe de o parte, şi după cum deja am văzut, ea califică cunoaşterea drept iluzorie „aparenţă transcendentală", fiind cea prin care ideile raţiunii sînt considerate ca obiecte transcendente. Pe de altă parte, avem cunoaşterea critică, cea prin care raţiunea cunoaşte limitele puterii sale cognitive: „Numesc transcendentală orice cunoaştere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaştere a obiectelor, întrucît aceasta este posibil a *priori*."[18] Prin urmare, „critica transcendentală" ne eliberează de „iluzia transcendentală". Şi de vreme ce ne eliberează de această iluzie, fără a o aboli însă, dat fiind caracterul ei „natural şi inevitabil", ea ne permite să ne abandonăm, *fără nici un pericol*, deliciilor unei transcendenţe iluzorii. Căci aceasta este „aparenţa înşelătoare" a kantianismului. E suficient să ne despărţim de *atitudinea* dogmatică şi să adoptăm *atitudinea* critică, privirea transcendentală, pentru ca noii critici să-i fie permis să facă tot ceea ce era interzis dogmaticii, anume să vorbească despre Dumnezeu, despre lume, despre subiectul gînditor, despre cauzalitate, substanţă, despre timp şi spaţiu, etc., pe scurt, despre tot ceea ce făcea obiectul metafizicii dogmatice, cu singura condiţie ca toate aceste obiecte să fie afectate de sensul transcendentalului. Odată îndeplinită această condiţie, nimic nu mai poate limita cîmpul obiectelor raţiunii. Şi asta pentru că, mulţumită acestei condiţii, ele se pot sustrage, după bunul lor plac, iluziei de obiectivitate, prezentînd în acelaşi timp suficientă consistenţă pentru a putea face obiectul unui discurs filosofic:

„Sînt pasăre; priveşte-mi aripile.
Sînt şoarece; trăiască şobolanii!"

Termenul „transcendental" aparţine atît ordinii subiectivităţii, în măsura în care se aplică condiţiilor cognitive ale subiectului cunoscător, cît şi ordinii obiectivităţii, în măsura în care obiectul există prin aceste condiţii, căci ele sînt cele care îl construiesc ca obiect. Kantienii sînt liberi să-şi furnizeze ei înşişi toate obiectele metafizice pe care le-au sustras dogmaticii, tăindu-le rădăcinile ontologice. Putem vorbi despre orice, întrucît ne-am luat, o dată pentru totdeauna, precauţia că nu vom spune nimic, că nici unul dintre cuvintele noastre nu va pune sub semnul întrebării nici o realitate numenală. De fapt, în cazul în care kantianismul ar fi avut dreptate, n-am fi avut niciodată cum să ne dăm seama de dreptatea sa: sau am fi rămas închişi în iluzia dogmatică „naturală şi inevitabilă" şi „inseparabilă de raţiune", sau instalaţi fiind prin natură în realitatea

---

18. *Critique..., Introduction*, VII, G. F., p. 73.

critică, niciodată spațiul, timpul, substanța, cauzalitatea, lumea, eul, Dumnezeu, n-ar fi putut deveni *obiecte* ale discursului nostru. Dar asemenea oricărui criticism, și kantianismul este o filosofie parazită. El se hrănește, obiectiv, cu iluzia obiectivității pe care o denunță la dogmatici și astfel pretinde a cîștiga pe toate fronturile. Dacă Platon, Aristotel, Descartes sau Leibniz n-ar fi vorbit despre Dumnezeu, despre lume ori ființă, criticismul, prin definiție, n-ar fi avut nimic de spus. Acum însă le poate fura spusele, căci a descoperit că în fapt ei nu aveau conștiința propriilor rostiri. În felul acesta, filosofia critică transformă metafizica în teatru. Ea a înveșmîntat ideile rațiunii în livreaua transcendentală, iar apoi, astfel echipate, le-a pus să lupte pe scena speculativă. Însuși programul ei constă – nu-i așa ? – în „a arăta scenele neînțelegerilor și rupturilor generate de conflictul legilor rațiunii pure”[19]. Intelectualii occidentali nu au întîrziat să se arate fascinați de spectacolul oferit de teatrul kantian. Au crezut cu adevărat că au găsit în sfîrșit „șiretlicul” care să le permită să continue să gîndească, să-și facă practic meseria, fără să mai fie pîndiți de primejdia unei angajări totale în real și în ființa de care aveau oroare, înspăimîntați fiind de ridicolul cu care o covîrșise pozitivismul scientist. Puteau rîde în hohote la dezbaterile care se desfășurau pe scena transcendentală între umbrele grotești, orgolios drapate în veșmîntul dogmatismului, la duelurile dintre tezele opuse ; iar ei se desfătau în sfîrșit, plini de gravitate și importanță, în timp ce regizorul abil le arăta discret firele prin care mînuia acele marionete inconștiente.

Descoperim astfel că rațiunea are întotdeauna de-a face numai cu forme mentale (ale rațiunii, ale intelectului, ale sensibilității), niciodată însă cu realități. Sîntem invitați să pătrundem într-o filosofie *simbolică* ce nu mînuiește decît semne fără referent, „simboluri” ce nu dezvăluie nimic din numenul care, totuși, este absolut necesar. La Kant, rațiunea ne înfățișează întregul tablou prestigios al imaginarului rațiunii pure în teatrul său de umbre, izolînd spiritul uman de Realitatea veșnic incognoscibilă și fermecîndu-l cu spectacolul propriului ei joc. Fie că voim ori nu, acest joc multiplu în care abstracțiile cele mai subtile se interferează înlăuntrul celui mai riguros dintre discursuri, care excelează în a da sentimentul unei perfecte stăpîniri conștiente de sine, acest joc se prezintă deci ca un substitut al Realității. Deșteptînd din somn rațiunea dogmatică, Kant îi dezvăluie că obiectele considerate de ea reale nu sînt decît aparențe pure. Dar spectacolul continuă. În continuare, vom arăta tocmai aceste aparențe, ele fiind cele care vor face oficiul de obiecte ale rațiunii. „Rațiunea nu se ocupă decît cu ea însăși.” Ce cumplită condamnare ! Locuită de formele goale pe care convenția transcendentală le-a castrat ontologic, rațiunea nu-și mai asumă nici un risc. Conflictele metafizice sînt abolite, pacea este în sfîrșit stabilită – și Kant nu poate să nu fie mîndru – dar cu ce preț ! Cu prețul totalei cuprinderi în finit și muritor a tuturor actelor cognitive ale rațiunii.

Este cît se poate de clar că teatrul kantian este exact opusul peșterii platoniciene. În timp ce la Platon omul este închis într-o peșteră al cărui simbolism îi *revelează* faptul că ea însăși nu-i decît o parte a marelui teatru cosmic – deși și aici tot teatrul și iluzia sînt cele ce ne deschid calea către adevărata natură a lucrurilor, mîntuindu-ne – la Kant peștera și teatrul sînt în om, *sînt* rațiunea fiecărui om ; și în chip inexplicabil, revelarea de către critică a acestei iluzii, departe de a ne elibera, ne înlănțuie definitiv. Și aceasta întrucît

19. *Critique...*, G. F., p. 362.

critica fundamentează caracterul natural și inevitabil al iluziei. Nu aflăm deloc aici deschidere cognitivă spre „dincolo”, porțile sînt închise, nimeni nu s-a pogorît din înalturi ca să ne povestească despre soare. Sîntem în secolul luminilor, nu mai ard decît luminile rampei, cele care luminează un spectacol al cărui sfîrșit îl cunoaștem dintru eternitate.

Articolul 2
INTELIGENȚA TEOFANICĂ

Secțiunea 1 – Dumnezeu, cei o sută de taleri și Sfîntul Anselm

Iată-ne ajunși la ceea ce constituie miezul criticismului kantian, anume la respingerea argumentului ontologic. Moment capital al reflecției noastre, căci în acest punct se întîlnesc și se generează reciproc simbolismul și metafizica. În plus, argumentul ontologic nu este decît forma extremă a principiului semantic. Pentru a stabili validitatea sa universală, va trebui în mod necesar să îl confruntăm și cu această ultimă și decisivă încercare. Principiul semantic, implicit prezent în orice act intelectual, nu „apare” ca atare decît odată cu negarea sa. Iar aceasta nu survine decît odată cu enunțurile transcendentale, anume acele enunțuri prin care se exprimă o cunoaștere a realităților ce depășesc lumea experienței comune. Acesta este momentul cînd va fi suspectată „logica intrinsecă” a inteligenței și va fi denunțată iluzia semantică în care ea se complace : conform „conștiinței sale logice”, conform legii resimțite ca *logos* al său, inteligența crede că se mișcă încă în regiunea sensului, cînd de fapt ea nici măcar nu știe despre ce vorbește. Iluzia nu poate fi explicată decît dacă admitem existența unei radicale slăbiciuni a conștiinței intelective însăși, a cunoașterii ei intuitive și directe despre propria semanticitate ; deci, în cele din urmă, dacă inteligența nu este decît „funcționare” determinată în totalitate de condițiile producerii ei. Dar între toate enunțurile transcendentale nu există altele mai radicale decît acelea ce au în atenție însăși Realitatea transcendentă : Dumnezeu. Iar printre enunțurile teologice nu există altul mai „puternic” decît argumentul ontologic, întrucît, în acest argument, inteligența pretinde că poate afirma existența lui Dumnezeu numai prin cunoașterea pe care ea însăși o are despre ideea ori conceptul ei de Dumnezeu. Aici, iluzia conștiinței intelective atinge punctul maxim sau, invers, își afirmă cel mai deplin semantica ireductibilă. De aceea ar trebui să fie absolut evident că argumentul ontologic nu este decît cea mai elevată formă a principiului semantic. Astfel, vom începe poate să înțelegem că miza pusă în joc este nu atît demonstrarea existenței lui Dumnezeu – care, de altfel, este în afară de orice îndoială – cît de a ști dacă inteligența își pierde sensul cînd îndrăznește să gîndească această Realitate supremă și absolută sau, din contră, își realizează astfel natura ei profundă, existența lui Dumnezeu putînd fi negată numai de ceea ce este privat de sens.

Conform prezentării obișnuite, argumentul ontologic[20] pretinde a atribui prin demonstrație predicatul „existenței” subiectului „Dumnezeu”. Reflecția kantiană va

20. Kant însuși a numit astfel acest argument, încă din 1763, (*Oeuvres philosophiques*, Pléiade, t. I, p. 432). De atunci, denumirea a fost preluată de toți, deși nu e lipsită de ambiguitate.

constă în a arăta că existența nu este un predicat ce ar defini o perfecțiune a ființei considerate, alături de alte perfecțiuni cuprinse în esența ființei respective. Deci conceptul de o sută de taleri ar rămîne același, fie că talerii se află ori nu în buzunarul lui Kant. „Altfel, n-ar mai exista un același lucru, ci ceva mai mult, negîndit de mine prin concept; prin urmare, nu voi mai putea spune că ceea ce există este exact obiectul conceptului meu."[21] Altfel spus, dacă facem din existență o calitate ce poate fi atribuită unui subiect, avem două alternative: sau afirmăm că conceptul de Dumnezeu implică existența Lui, adică existența este un element care se adaugă în mod necesar altora pentru a forma conceptul de Dumnezeu; în acest caz însă, nu conceptul de Dumnezeu ar fi cel pe care îl gîndim atunci cînd îl gîndim independent de atributul existenței, tocmai pentru a-l putea demonstra – în consecință, nu este dovedită existența lui Dumnezeu. Sau, conceptul de Dumnezeu este cel pe care-l gîndim efectiv cînd îl considerăm fără predicatul „existenței" și, din nou, nu existența conceptului de Dumnezeu este cea demonstrată, întrucît adăugarea unui nou atribut (cel al existenței) a transformat-o în mod necesar. În fond, singură experiența (sensibilă) poate fundamenta o judecată de existență: „Dacă, din contră, dorim să gîndim existența doar prin intermediul categoriei pure, să nu ne surprindă faptul că nu vom putea indica nici un criteriu prin care să o putem deosebi de simpla posibilitate"[22].

Conform acestei analize rezultă că din faptul de a-L gîndi pe Dumnezeu ca existență necesară nu putem conchide că Dumnezeu există cu adevărat. Această critică întîlnește critica făcută de Sfîntul Toma, Sfîntului Anselm de Canterbury, sau cea a lui Caterus adresată lui Descartes[23]: existența reală nu poate fi un predicat. Or, noi credem că putem demonstra că argumentul incriminat nu implică deloc o astfel de aserțiune și că, în realitate, existența nu e considerată ca un atribut alături de multe altele.

Nu e greu să înțelegem de ce pentru Kant problema nu se pune decît în termenii atribuirii predicative: în virtutea distincției dintre judecățile analitice și cele sintetice; prin urmare, sau un predicat se raportează analitic la subiect (acesta ar fi cazul nostru, cînd deducem existența prin analiza conceptului de Dumnezeu), dar atunci cunoașterea noastră nu sporește prin experiența unei existențe reale, iar noi nu aflăm decît ceea ce știam deja. Sau predicatul se raportează sintetic la subiect, fie empiric (numai experiența întemeiază o judecată de existență), fie *a priori* (sintezele *a priori* ale sensibilității și înțelegerii). Dar ideile rațiunii (printre care și ideea de Dumnezeu) nu stabilesc astfel de legături: neraportîndu-se la nici o experiență (căci ne lipsește intuiția intelectuală), ele nu sînt principii constitutive, asemenea categoriilor, ci doar principii regulative ce împing spiritul spre ceea ce este necondiționat, fără a-i da însă, evident, și

21. *Critique...*, p. 479.

22. *Ibidem*, p. 480.

23. *S. Th.*, I, q 2, a1; și Descartes, *Oeuvres philosophiques*, Garnier, F. Alquié, 1967, vol. II, pp. 513-518. Acest articol a fost redactat pornind de la lectura lucării *Proslogion* (Koyré - Vrin). De atunci, am întîlnit și alte lecturi asemănătoare cu cea propusă de noi (mai ales: Karl Barth, *S. Anselme. Fides quaerens intellectum*, Labor et Fides, trad. franceză, 1985). Pe de altă parte, va trebui să amintim ediția *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery* (Cerf, 1986..., 10 volume), remarcabilă atît prin traducerile propuse (nu gîndim la cele din latină), cît și prin introduceri și note, ediție coordonată de marele anselmian Michel Corbin s. j.

posibilitatea de a atinge incondiționatul. Existența necesară a lui Dumnezeu nu este, prin urmare, decît un concept.

Or toate acestea nu concordă cîtuși de puțin cu demersul *efectiv* al Sfîntului Anselm, și nici chiar cu cel al lui Descartes[24]. Îl vom relua pe cel dintîi, pentru a-l expune exact așa cum se prezintă în mod efectiv, întrucît, fără a avea pretenția de a face vreo inovație, credem totuși că, în ciuda atîtor comentarii filosofice sau logice, demersul anselmian nu a fost considerat întotdeauna în realitatea sa. Să ne amintim că, prin definiție, Dumnezeu nu poate exista în felul celor o sută de taleri și în nici un caz nu se poate pune problema dacă L-am putea găsi sau nu în buzunarul lui Kant. Nu există deci nici un raport analogic între ideea existenței lui Dumnezeu și ideea existenței sutei de taleri. Pe de altă parte, Anselm definește ideea de Dumnezeu ca ideea unei astfel de ființe încît nu pot concepe ceva mai mare decît ea (*aliquid quo nihil majus cogitari potest*)[25]. Aici rezidă întreaga forță a argumentului său, iar orice substituire a acestei definiții cu o alta, îl face inoperant.

Pentru a pune mai bine în lumină caracterul îndeajuns de surprinzător al acestei „definiții", vom aminti în continuare procedeele de calcul infinitezimal ale lui Leibniz, în special calculul integral, care ne va folosi drept ilustrare a spuselor noastre. Să presupunem că ne-am propus să gîndim un poligon regulat înscris într-un cerc, un poligon cu cel mai mare număr de laturi cu putință. Oricare ar fi numărul acestor laturi, ne putem întotdeauna gîndi la un număr superior, în afară de cazul în care, *printr-o trecere la limită*, gîndim cercul ca limita ce integrează în ea toate laturile posibile. Să fie și cercul un poligon printre altele? Definește el un anumit număr de laturi pe care le-am putea atribui poligonului? Nu, el este sinteza sau integrala tuturor laturilor posibile. La

24. În acest sens Hegel vorbea de sofismul prin *ignoratio elenchi*, adică prin necunoașterea a ceea ce este în discuție: cf. *Science de la Logique*, Aubier, vol. I, pp. 77-81.

25. Literal: ceva în raport cu care nu poate fi gîndit nimic mai mare. Numele de Esență divină, precum și sintagma „cel mai mare cu putință" va părea, desigur, cam „naiv", nu îndeajuns de metafizic, lipsit de transcendența radicală care, după părerea unora, constituie superioritatea intrinsecă a perspectivei orientale. Or, dacă vom consulta una dintre cele mai înalte autorități orientale, *Tao-te King* (Tratatul: *King*, despre Cale: *Tao*, și despre Virtute: *te*) vom afla următoarea spusă a lui Lao-Tse: „El este o ființă non-diferențiată și perfectă, născută înaintea Cerului și a Pămîntului... O putem considera Mumă a acestei lumi, dar nu-i cunosc numele; îl voi numi *Tao*, și dacă va trebui să-i dau un nume, îi voi spune: Cel Imens (*ta*)", XXV, trad. Kaltenmark, *Lao-Tseu et le taoïsme*, Seuil, p. 39; și adaugă: „Nici un nume nu poate conveni absolutului. Cînd, totuși, Lao-Tse spune că, dacă ar trebui neapărat să aleagă un nume pentru *Tao* acela ar fi *Cel Mare* (*Ta*), este evident că el consideră respectivul nume în sens absolut: *Imensul*, *Incomensurabilul*" (p. 40). Kaltenmark ne mai atrage atenția că mulți comentatori, în loc de *Ta* (pur și simplu), adaugă *yi* (unitate, identitate), rezultînd *Tayi*, care a fost tradus prin „Unitatea supremă". Credem că mai potrivit ar fi să îl traducem prin „Totul-Unul", „Unul infinit" sau „Identitatea infinită". Termenul *yi* desemnează și starea în care se află artistul ce a reușit să ajungă la o deplină identificare cu obiectul de reprezentat, în așa fel încît „trestia se pictează singură pe sine" pe pînză. Să amintim aici și acel text foarte „anselmian" al lui Shankara, din comentariul său la *Taittirîya Upanishad* (II, 1), referitor la versetul: „Cel care cunoaște pe Brahman atinge supremul". Shankara scrie: „Brahman este astfel numit întrucît el este *măreția* purtată la limita ei ultimă... Supremul este acela care nu poate fi depășit de nimic... Acesta este Brahman, cel suprem" (citat după O. Lacombe, *L'Absolu selon le Védânta*, p. 215).

fel și existența sau mai curînd Ființa (esse) divină, care este perfecțiunea infinită a ființei, în timp ce toate creaturile au mai puțină ființă, dacă nu chiar deloc[26]. Spunînd că a exista *in re* înseamnă mai mult decît a exista doar *in intellectu*, Sfîntul Anselm transformă, oare, esse într-un predicat printre altele ? Așa ar fi, dacă ar fi fost vorba despre un comparativ. Dar atunci nu vom mai înțelege că nu-i mai putem adăuga alte predicate, pentru a face subiectul și mai mare. Or, în realitate este vorba despre un superlativ absolut, astfel încît se adeverește ipoteza imposibilității de a adăuga subiectului un alt predicat ce l-ar face mai mare. Altfel spus, dacă dorim cu adevărat să trăim mișcarea proprie a gîndului anselmian, nu va trebui să ne întrebăm dacă putem să deducem în mod legitim existența, plecînd de la un concept, ci mai curînd va trebui să ne îndreptăm atenția asupra unui concept *quo majus nihil* și să ne întrebăm în ce condiții *esse* (despre care Anselm afirmă că răspunde la întrebarea pusă) poate pune *efectiv un capăt* extensiunii conceptuale a celui mai mare cu putință. Căci aici se cer următoarele : Dumnezeu fiind, prin definiție, o astfel de ființă încît conceptul său trebuie să verifice proprietatea *quo nihil majus*, cu ce condiție *esse* poate realiza această exigență ? Și răspundem : cu singura condiție ca *esse* să nu fie privit ca o perfecțiune printre altele, nici ca *esse* printre alți *esse*, ci ca temei și sinteză, anume ca *integrala* tuturor perfecțiunilor posibile, și aceasta tocmai pentru că este considerat ca Realitatea pură și infinită. Astfel conceput, *esse* pune cu adevărat *capăt* progresului perfecțiunilor, întrucît el îi este limita de nedepășit, în același fel în care este imposibil de conceput un poligon al cărui număr de laturi ar depăși cercul în care este înscris. Aici însă este vorba despre o „integrală infinită", despre o limită non-limitată sau, mai curînd, despre o limitare (conceptuală) prin non-limitarea esențială. După părerea noastră, aceasta este semnificația primei părți a demersului anselmian (cea care corespunde capitolului II din *Proslogion*)[27].

Fie !, ar fi spus poate Caterus și Kant. Dar nu este întotdeauna vorba despre gîndirea Realității absolute. Să admitem că pentru a gîndi mai marele, trebuie să îl gîndim ca Realul absolut ; dar asta nu înseamnă că părăsim ordinea gîndirii : „Din aceea că putem concepe ce anume exprimă cuvîntul Dumnezeu nu rezultă

26. S. Anselm, *Proslogion*, Vrin, trad. A. Koyré, 1930, cap. III, p. 15 ; de asemenea, *Monologion*, cap. XXVIII : ființa relativă „abia dacă este, ba chiar, într-un anume sens, nici nu este" (S. Anselm, *Oeuvres philosophiques*, Aubier, 1974, p. 119).

27. În capitolul X al cărții a IV-a din scrierea *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Leibniz evocă argumentul „celebrului arhiepiscop din Canterbury". Formularea leibniziană a gîndului anselmian (Dumnezeu este o Ființă „de o măreție și de o perfecțiune supremă, care cuprinde la Sine toate gradele de perfecțiune") are la bază o interpretare „infinitezimală" a lui *nihil quoi majus*. Dar Leibniz nu zăbovește asupra acestui punct. Lui i se pare mai important să „umple golul" acestui argument și anume : Ființa supremă există cu condiția să fie posibilă, adică să poată fi gîndită fără contradicție. Non-contradicția ideii de Dumnezeu este presupusă de însăși infinitatea sa : „Nimic nu poate împiedica posibilitatea a ceea ce nu închide în sine nici o graniță, nici o negație, în consecință, nici o contradicție" (*Monadologie*, paragraf 45). O doctrină apropiată celei leibniziene o aflăm la René Guénon, *Les Etats multiples de l'Etre*. Véga, 1974, cap. 1 ; aici Guénon formulează noțiunea de Posibilitate universală, cheie majoră a metafizicii. Ulterior, am găsit o interpretare a argumentului anselmian, mai mult sau mai puțin echivalentă cu a noastră, la părintele A. Gratry, *La connaissance de Dieu*, Paris, 1864, vol. I, p. 297 sq ; și vol. II, pp. 79-98.

în mod necesar că Dumnezeu există, doar dacă avem în vedere numai intelectul."[28] Prin urmare, putem prezenta obiecția tomistă și cea kantiană în felul următor : indiferent dacă Dumnezeu există sau nu, intelectul îl poate întotdeauna concepe ca ființă necesară, adică ființa a cărei esență este existența ; acesta este adevărul conceptului de Dumnezeu, dar nu putem spune nimic mai mult. Or, problema este că principiul semantic nu ne permite să acceptăm cele de mai sus. Să admitem alături de Kant că ordinea ființei și cea a gîndirii ar fi radical străine una celeilalte. Avem două alternative : sau propoziția kantiană conform căreia ordinea ființei este radical diferită de cea a gîndirii relevă ordinea ființei (și este deci adevărată) ; dar în acest caz, gîndirea lui Kant ar ieși în mod miraculos din ea însăși. Sau ea relevă ordinea gîndirii, și atunci ființa în discuție este o ființă gîndită, cum de altfel este întreaga *Critică a rațiunii pure* și, prin urmare, în virtutea acestei imposibilități de a trece de la logic la ontologic, este absolut imposibil de știut că nu putem trece de la logic la ontologic întrucît ontologicul nu este niciodată altceva decît ontologic gîndit, adică logic. A devenit astfel evident faptul că, în fapt, contradicția kantianismului este cu adevărat epimenideană, lucru pe deplin dovedit de critica kantiană a argumentului ontologic. Cînd scrie : „*A fi* nu este, evident, un predicat..."[29], Kant uită că în virtutea limitelor rațiunii pure nici o propoziție despre Ființă nu interesează în chip direct Ființa, ci doar conceptul de ființă în genere, care nici măcar nu este propriu-zis un concept, ci un ideal de neatins al rațiunii pure. Sau altfel, Ființa nu este (numai) un concept (fapt cu care noi sîntem de acord), dar nu putem ști acest lucru ; Kant nu îl poate ști decît cu ajutorul unei anumite *intuiții a ființei*, intuiție a cărei posibilitate se străduiește să o nege prin întregul său sistem[30].

În același fel, putem obiecta Sfîntului Toma : cum putem ști că existența lui Dumnezeu este evidentă prin ea însăși, dacă o astfel de evidență nu există pentru noi ? Cum este cu putință ca ființa necesară să nu fie ? Oare ce anume avem în minte cînd gîndim o astfel de propoziție ? Admitem, pe de o parte, că acest concept de Dumnezeu implică existența Lui, iar pe de altă parte afirmăm că acest lucru este adevărat doar *in intellectu*. Ce altceva este gîndirea unei existențe necesare doar în gîndire, *secundum rationem tantum*, dacă nu *gîndirea*

28. *Contra Gentiles*, cartea I, cap. 11 ; de asemenea, *De Veritate*, q. X, a 12, și *Commentaires sur les sentences*, I, Dist. I, q III, a 2. Ne îndoim că gîndirea Sfîntului Toma ar fi asemenea celei kantiene. El afirmă chiar, în textele citate, că în Dumnezeu existența și esența sînt identice, deci existența lui Dumnezeu este evidentă *prin ea însăși*. Dar nu este evidentă și *pentru noi*, întrucît noi nu ne închipuim cu adevărat ce este esența divină, din cauza slăbiciunii intelectului nostru. Deci la Toma inteligența umană nu poate atinge Ființa pură prin natura ei (ca la Kant), ci oarecum accidental ; de aceea este cu putință demonstrația ce pornește de la ființa materială cognoscibilă nouă în mod natural și urcă înspre Cauza acesteia, în timp ce pentru Kant ruinarea argumentului ontologic antrenează distrugerea tuturor celorlalte demonstrații.

29. *Critique de la Raison pure*, G. F., p. 480.

30. Cei mai buni dintre kantieni (E. Weil, *Problèmes kantiens*, Vrin, p. 22) fac caz de distincția kantiană dintre a gîndi și a cunoaște : noi gîndim ființa necesară, nu o cunoaștem. Principiul semantic constă tocmai în rigoarea validității radicale sau absolute a unei astfel de distincții – a cărei validitate relativă nu o contestăm – în special cînd este în joc ideea de absolut.

toți oamenii au avut parte de aceeași învățătură, fie *unei inexistențe*? Oricum, toți oamenii au avut parte de aceeași învățătură, fie că se numesc Anselm, Toma, Leibniz, Descartes sau Kant. Ceea ce spun (și ceea ce spunem) nu aparține niciodată doar ordinii gîndirii – ceea ce ar fi o tautologie. Or, sau această gîndire atinge ființa și adevărul (într-un mod sau altul) – și discursurile noastre au un sens, sau nu, și refutarea discursului anselmian sau cartezian nu este decît un alt discurs lipsit de semnificație. A gîndi că o realitate există în mod necesar, dar că, în egală măsură, ea *poate* să fie și inexistentă, înseamnă a gîndi că existența ei este contingentă; prin urmare, înseamnă a ne contrazice. Dacă gîndim că Dumnezeu există în mod necesar, gîndim că *El* există în mod necesar, anume că este în mod necesar real. Întrebarea adresată de noi Sfîntului Toma nu vizează numai degajarea unei contradicții *in terminis*, ci pur și simplu semnalarea unei imposibilități: cum este *efectiv* posibil să gîndim acel esse divin ca necesar, negîndind această necesitate decît drept o necesitate pur ideală, nicidecum reală? Cum este posibil să afirmăm, alături de părintele Garrigou-Lagrange: „Noțiunea abstractă trezită în noi de cuvîntul Dumnezeu, deși diferită de toate celelalte întrucît implică *aseitatea* sau existența esențială, se aseamănă tuturor celorlalte noțiuni în măsura în care face abstracție de existența actuală sau de fapt”[31]. Cum am putem consimți la această spusă cînd întreaga forță a argumentului constă în conștientizarea faptului că o astfel de abstracție este, în cazul unei atare idei, pur și simplu imposibilă?

Obiecția nu va fi valabilă decît cu condiția ca ideea de Dumnezeu să fie ca toate celelalte și, implicit, tocmai asta presupun toți adversarii Sfîntului Anselm, și anume că existența lui Dumnezeu trebuie concepută în felul existenței tuturor celorlalte existențe sensibile; și astfel devine necesară distincția între existența posibilă și existența reală (=constatată). Acum existența celor o sută de taleri este și ea perfect posibilă, adică non-contradictorie[32], dar nu este și în mod necesar reală. Cu toate acestea, ne întrebăm care este semnificația precisă a acestei distincții. Nimic altceva decît următoarele: talerii nu sînt în mod necesar în buzunarul lui Kant, adică nu sînt în mod necesar existenți *hic et nunc*. Prin urmare, *hic et nunc* (posibilitatea experimentală a determinației spațiale și temporale) este luat drept criteriu în separarea dintre posibil și real. Tocmai acest criteriu pare a fi implicat și de noțiunea tomistă de „existență actuală și în fapt”. Or, determinația spațio-temporală definește contingența, excluzînd necesitatea. Din acest moment, a vorbi despre o ființă necesară înseamnă a exclude contingența spațio-temporală drept criteriul ei de realitate. A spune: „deoarece Kant gîndește că cei o sută de taleri sînt în buzunarul său nu rezultă că talerii sînt efectiv acolo”, înseamnă a comite un sofism evident, căci nimeni nu poate gîndi (doar prin eroare ori nebunie) că are o sută de taleri în buzunar cînd de fapt nu-i are. Și invers, nimeni nu poate gîndi Ființa divină, Realitatea infinită, fără a

---

31. R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, Son Existence et Sa Nature*, a 2-a ediție, Beauchesne, 1915, p. 68.

32. Cum am observat în cazul lui Leibniz, non-contradicția ideii de Infinit se datorează faptului că ea nu cuprinde în sine nici o negație. Iar Garrigou-Lagrange obiectează (*op. cit.*, p. 69) că „nici ideea mișcării celei rapide nu presupune nici o negație, și totuși ea ne repugnă”. Dar nu-i întrutotul exact, căci mișcarea fiind o realitate relativă, nu este capabilă de a suporta gradul absolut; de altfel, ideea celei mai rapide mișcări cuprinde negația relativității oricărei mișcări.

gîndi în același timp că această „Ființă” nu este nicăieri, în nici un loc, în nici un timp, sub nici o determinație. Pur și simplu Ființa este, la modul absolut, iar gîndirea ei, odată conștientizată, este prin ea însăși o experiență mult mai sigură, infinit mai indubitabilă decît toate experiențele pe care ne întemeiem judecățile de existență, după cum spune Kant; căci, la urma urmelor, chiar dacă îi găsim, cei o sută de taleri nu rămîn prea mult în nici un buzunar.

Secțiunea 2 – Concepția cea mai înaltă cu putință

Va trebui deci să încercăm să sesizăm argumentul anselmian în adevărata lui natură, în semnificația sa ultimă, căci este clar, conform analizelor precedente, că negarea acestui argument conduce la cele mai evidente contradicții. Și totuși, este nevoie de multe eforturi pentru ca forța sa să fie recunoscută. Motivul, credem noi, este acela că interesul argumentului – sau mai exact funcția sa – nu constă în a *demonstra* existența lui Dumnezeu în sensul obișnuit al termenului; adică în sensul conform căruia certitudinea referitoare la această existență ar depinde de validitatea demonstrației; ceea ce, în fond, ar însemna a supune o astfel de existență jurisdicției rațiunii demonstrative. Dar funcția reală a argumentului anselmian e aceea de a determina inteligența să capete conștiința adevăratei sale naturi, făcînd-o să *experimenteze* prezența lui Dumnezeu atunci cînd efectuează actul concepției celei mai înalte cu putință. Aceasta este forma cea mai înaltă a principiului semantic.

Toate discuțiile purtate în jurul acestui argument nu se interesează decît de ceea ce se întîmplă cu obiectul de demonstrat și se întreabă dacă dovada este valabilă, legitimă și eficace și dacă astfel autorii lor se văd constrînși să admită că Dumnezeu există – ceea ce credincioșilor li s-ar părea prea ușor, iar atеilor, prea jenant. În ceea ce ne privește, credem, din contră, că ar trebui să ne interesăm ce anume se petrece cu inteligența care efectuează demersul anselmian, aceasta fiind de altfel singura modalitate de a da seama de formularea pe drept cuvînt surprinzătoare a argumentului în discuție. În fond, nu este decît o suită de premise fie cunoscute, fie evidente prin ele însele, din care se extrage o concluzie oarecare, oferită apoi sagacității noastre; de fapt, însă, ni se cere să desprindem un *adevăr* în chip indubitabil conținut în acest *exercițiu* de împlinit, în acest demers intelectual ori în această experiență speculativă. Dacă nu va fi abordat din această perspectivă, argumentul va rămîne neînțeles; tentativele de formalizare logică destinate să-i dovedească rigoarea (negîndu-l în rest) nu derivă decît dintr-o *ignoratio elenchi*.

Este vorba practic de a supune spiritul uman unei încercări; încercare ce constă în a-i cere să producă cea mai înaltă concepție din cîte poate inteligența umană să producă. Or, inteligența nu are alt mijloc de a-și dovedi înaltele-i posibilități decît dîndu-și sieși sarcina de a gîndi o astfel de ființă încît o alta mai mare să fie de neconceput. Introducînd în gîndirea umană acest „obiect”, o supunem unui astfel de efort încît ea este oarecum constrînsă să se depășească pe sine: obiectul de gîndit muncește pe dinlăuntru gîndirea în așa fel încît de fapt nu gîndirea e cea care-și gîndește obiectul ca un produs de alcătuit, ca un obiect dependent de ea și în raport cu care ar fi superioară, ci obiectul însuși este cel care se „gîndește” pe sine în interiorul gîndirii. „Gîndul” acelui *nihil*

quo majus nu poate fi, evident, un concept, adică un *termen* mental ; el nu poate *quo majus* nu poate fi, evident, un concept, adică un termen mental ; el nu poate fi decît o mișcare de depășire și de transcendere *împlinită sub efectul* Celui care se gîndește pe sine în noi ; altfel, dacă ar fi fost vorba tot despre un concept, e cît se poate de clar că am fi putut concepe un altul mai mare, căci orice concept, determinat fiind, poate fi depășit de un alt concept, la fel cum orice număr este depășit de numărul imediat următor. Este pe drept cuvînt surprinzător faptul că nu s-a înțeles pînă acum problema în adevărata ei lumină, iar detractorii au tratat cu toții acest argument ca și cum ar fi fost vorba despre un concept. Unii au spus : nu avem acest concept, iar alții : nu putem deduce existența plecînd de la un concept ; dar atît unii, cît și ceilalți, au uitat actul speculativ ce li se *propunea în mod efectiv* într-o manieră atît de clară și deschisă. Poate pentru că argumentul are un aspect aparent dialectic (sau logic), spiritul lectorului s-a crezut obligat să adopte, și el, o atitudine „logică", adică să vadă în rostirea anselmiană doar o înlănțuire de concepte. Dacă păstrăm însă irecuzabila formulă anselmiană a lui *nihil quo majus cogitari nequeat*, atunci spiritul va deveni conștient că, pentru a putea săvîrși acest act speculativ, va trebui să înceteze de a mai gîndi prin el însuși și se va lăsa gîndit de Ceea ce se gîndește pe sine în el. Sau, mai curînd, spiritul va căpăta conștiința faptului că „obiectul" e cel care se gîndește pe sine înlăuntrul său atunci cînd el încearcă să împlinească această sarcină. Se descoperă astfel pe sine drept efect, nicidecum drept cauză. Răsturnarea la care spiritul asistă înlăuntrul său este tocmai inversarea logicului cu ontologicul, punct de întîlnire al simbolismului cu metafizica.

Secțiunea 3 – Simbolul conceptual ca operator metafizic

Și Sfîntul Toma și Kant au într-un anumit fel dreptate : nu putem concepe (în sensul comun al termenului) Infinitul sau Esența divină. De aceea atunci cînd încercăm să îl concepem în singura manieră încă accesibilă nouă, anume în așa fel încît să nu existe nimic mai mare în raport cu El, *în chiar această operație* deci, spiritul descoperă o răsturnare a intenției speculative : în timp ce semnul acestei intenții era orientat, cum este și normal, dinspre spiritul în act înspre obiect, ea se vede deodată constrînsă să recunoască cum că ea însăși este „obiect" al unui Act pur de a fi care se gîndește în ea și al cărei concept nu este decît urma mentală. Propunem ca acest „concept" să fie numit „operator metafizic", înțelegînd prin aceasta că termenii limbajului metafizic trebuie considerați nu atît ca puncte de sosire (*termeni ultimi*), ci drept puncte de pornire : ei indică mai curînd o operație mentală ce urmează a fi efectuată, decît desemnează lucrul despre care vorbesc, întrucît nu e vorba de un „lucru". Calificăm această operație drept *anagogică*[33] (gîndindu-ne la Dionisie Areopagitul), și anume : operația conform căreia mentalul trebuie să se depășească pe sine prin conversiune la conținutul transcendent al gînditului. Într-o atare perspectivă, conceptul nu mai este decît modalitatea în care se conturează Realitatea infinită pe suprafața oglinzii mentale care o reflectă. În acest sens Descartes declara că în noi ideea de infinit este urma imprimată de Lucrător pe lucrarea lui, *instar archetypi*. Aici, și în adevăratul sens al termenului, conceptul este experimentat ca simbol.

33. *Anagôgè* înseamnă, literal, acțiunea de a se urca înspre înălțuri.

Putem sesiza acum de ce a fost necesar să conducem reflecția noastră asupra principiului semantic pînă la operatorul metafizic anselmian, acest *id quo majus nihil cogitari potest*. Pentru că în el se dezvăluie îmbinarea transcendenței cu imanența în ordinea speculativului : imanentă spiritului uman, infinitatea divină poate deschide acest spirit înspre transcendența Realității absolute[34], obligîndu-l să se depășească pe sine și chiar să se aneantizeze. Și astfel spiritul este înțeles de Cel pe care încearcă să-L înțeleagă, iar Acela îl atrage după sine purtîndu-l de la reflexul speculativ înspre Modelul suprem. Într-un același act intelectual spiritul capătă conștiința că a concepe Infinitul înseamnă a se afla într-un anume sens în prezența Lui – iar expunerea noastră nu vizează decît să facă cu putință o astfel de conștiință. Totodată, această prezență, prin chiar infinitatea ei, își manifestă natura simbolică, adică revelează spiritului faptul că nu poate fi prezentă sufletului decît în felul unui efect care-și indică singur cauza, sau al unui reflex prin participație, sau al unei corespondențe analogice între inteligența umană a Realității și lumina Logosului divin ce iradiază din Ființă. În acest loc se articulează, în ordinea cunoașterii umane, metafizica și simbolismul, întrucît cunoașterea metafizică își dezvăluie aici natura sa simbolică. Într-o lucrare ulterioară, în care vom trata metafizica simbolului în ea însăși, vom vedea că operatorul metafizic anselmian nu-și află sensul întreg decît prin doctrina Imaculatei Concepții, înțeleasă în cea mai universală semnificație a sa și în raport cu care *concepția* acestui *id quo majus nihil cogitari potest* nu este decît o participație sub modalitate speculativă[35]. Or, tocmai în acest „loc metafizic" se realizează, în sensul cel mai elevat, trecerea de la Simbol la Realitate sau de la Ființă la Supra-Ființă.

Concluzie : *De la principiul semantic la simbolismul sacru*

Principiul semantic ca argument ontologic nu ar putea fi interpretat în perspectiva ontologismului lui Gioberti sau al lui Ubaghs, cel puțin în perspectiva înțeleasă (și condamnată) de Biserica Catolică în cel de-al XIX-lea veac[36]. Neîntemeiată ni se pare mai ales teama de a nu avea de a face cu o sursă a panteismului ; credem, din contră, că argumentul lui *nihil majus*, așa cum

34. Absoluitatea se referă mai curînd la transcendență, în măsura în care termenul de absolut denotă ceea ce exclude orice relație, deci ceea ce nu este legat de nimic, Aseitatea Supremă ; infinitatea se referă mai curînd la imanență, în măsura în care termenul de infinit denotă ceea ce nu lasă nimic înafara sa pentru că este mai mare decît orice mărime dată și în consecință include în sine toate lucrurile prin revărsare și depășire a tuturor limitelor, ceea ce unii teologi au numit : prezența de imensitate. Evident, toate aceste distincții nu au realitate decît în funcție de punctul de vedere al existenței umane, deși ele posedă un temei obiectiv în însăși natura Principiului.

35. Am zăbovit deja asupra acestei probleme, dar dintr-o perspectivă teologică, în scrierea *La charité profanée*, Cèdre, 1979, pp. 341-353. Este cel puțin curios să constatăm că Sfîntul Anselm, vorbind despre ceea ce mai tîrziu se va numi „imaculata concepție", folosește o formulă absolut asemănătoare cu cea care desemnează „concepția" infinitului : „Se cuvenea ca o astfel de puritate, încît să nu poată fi concepută o alta mai mare în afara lui Dumnezeu, să strălumineze în Fecioară" (*Decens erat ut ea puritate qua major sub Deo nequit Virgo illa niteret* ; *De conceptu Virginis*, c. 18 ; citat de F. Cayré, *Patrologie et histoire de la Théologie*, Desclée & Cie, 1993, t. II, p. 407).

36. G. Dumeige, *La Foi catholique*, Decretul Sfîntului Oficiu din 18 septembrie 1861, n°

l-am explicat noi, implică dobîndirea conștiinței finitudinii oglinzii mentale în
care el se realizează, acesta fiind de altfel și unicul motiv care face necesară
trecerea de la logic la ontologic. Căci cum altfel ar putea o ființă finită să
dobîndească conștiința propriei finitudini, dacă nu prin „întîlnirea" speculativă cu
Realitatea infinită? Cum și-ar putea *cunoaște* limitele, dacă n-ar fi fost capabilă
să se depășească, *aliquo modo*? Există, desigur, și o experiență afectivă sau
existențială a finitudinii noastre – cum ar fi răul, suferința, eșecul, neputința,
moartea – dar aceasta nu este prin sine *cunoaștere* a finitudinii, așa cum o
dovedește îndeajuns incomprehensiunea (refuzul, revolta) ce urmează unei astfel
de experiențe. De aceea, o ființă finită n-ar avea *conștiința* propriei finitudini sau
a finitudinii lumii căreia îi aparține dacă nu ar avea în ea însăși cunoașterea,
fie ea și obscură, a unui dincolo. La fel, nici un corp nu poate afla limitele
spațiului și totuși pînă și cel mai mărunt gînd se situează în afara spațiului,
constituindu-se, pentru acest spațiu, în limită de netrecut. Departe de a se izbi
de pereții închisorii (adică de condiția umană), o astfel de ființă și-ar fi tîrît
închisoarea după sine (dacă ar fi avut dreptate Kant), n-ar fi avut nici o
experiență a faptului de a fi o ființă îngrădită, la fel cum nici un corp n-ar mai
fi putut experimenta trans-spațialul, deși pentru el spațiul este cu adevărat
nedefinit. Cu alte cuvinte, dacă ar fi avut dreptate *Critica rațiunii pure*, n-ar fi
existat nimeni, niciodată, capabil să scrie vreo *Critică a rațiunii pure*.

Or, este un fapt evident că omul are conștiința propriei finitudini, și asta
tocmai pentru că sîntem în stare să scriem această frază. O astfel de conștiință
implică, drept condiție necesară, conștiința Infinitului ca atare, adică nu conștiința
unei anumite extensiuni a finitului, ci conștiința a ceea ce este în mod absolut
fără limite. În ordinea finitudinii, oricare ar fi ea, o astfel de conștiință este un
simbol fără referent, căci ea nu trimite la ceva ce am putea experimenta în noi
înșine sau în lume. Prin urmare: existența însăși a unei astfel de conștiințe este
un fapt „eratic", un semn, o mărturie. Există două posibilități: sau această
conștiință, idee, concepție, semn fără referent (în ordinea naturii) nu are
semnificație prin ea însăși, sau are o semnificație: anume, este „întruparea"
mentală, reflexul sau aparența speculativă a Transcendenței infinite. Prima
alternativă este aleasă, după cum am arătat, de întreaga gîndire occidentală, de
la apariția raționalismului științific încoace. De la Galilei la Derrida au fost
parcurse etapele ei majore, iar acestea ne-au condus pînă la imposibilul refuz al
principiului semantic.

La fel cum în amurg o lumină razantă scoate la iveală și cea mai măruntă
formă proeminentă de pe o suprafață plană, și soarele rațiunii, aplecîndu-se spre
pămînt, reliefează mai întîi iraționalitatea celor mai evidente forme religioase. De
aceea critica a început prin a le pune sub acuzație. Apoi, de la formele
religioase, de la simbolurile sacre cele mai exterioare și mai îndepărtate, a trecut
la forme mai lăuntrice și mai apropiate, cum ar fi aceea a limbajului. Puterea
hotărîtoare însă și-a atins-o în critica celei mai interioare forme, cea a gîndirii
înseși. Modelul perfect al acestui tip de critică rămîne kantianismul. Umbra

73-76. De fapt, ontologismul n-a fost niciodată condamnat solemn. Examenul istoric ne arată că opoziția diverselor autorități romano-catolice a variat adesea, mai ales în ceea ce privește scrierile belgianului Ubaghs.

rătăcitoare a sacrului se întindea fără măsură peste pămîntul oamenilor, aruncînd
în întuneric orice rațiune. Dorind să integrăm aceste aparențe transcendente (adică
dorind să le înlăturăm, explicîndu-le), care sînt de fapt semnele divinului în noi
înșine și în afara noastră, mînuind, în acest scop, armele unui imanentism
radical, am ajuns progresiv să definim rațiunea însăși drept o structură
contingentă, perfect ininteligibilă și perfect indiscernabilă în teoria suprafațio-
nalismului tuturor formelor. Soarele însuși nu mai este decît un element eratic
printre alte elemente. Triumf al celor mai mari regizori ai lumii moderne: Marx
coboară filosofia din cer pe pămînt, în timp ce Freud, în mijlocul obscurității
în sfîrșit restabilite, încearcă să zguduie infernurile. Totuși, filosofia nu era atît
de terestră și nici întunericul atît de deplin încît să nu mai străbată prin el
lumina celestă a principiului semantic, absolut inaccesibilă acestor degradări. Sub
exigențele acestei lumini și urcînd pînă la zenitul care este operatorul metafizic
al ideii de Infinit, am fost constrînși să refuzăm contradicțiile epimenidiene ale
reducționismului și chiar și cea mai elaborată, mai nobilă formă a lui, care este
criticismul kantian. Pornind de la critica simbolismului religios, adică a semnelor
transcendentului, am ajuns, prin intermediul principiului semantic, la ideea însăși
de Transcendent ca semn al prezenței Sale. Lumina intelectului apare acum drept
o adevărată revelație internă, posibilă doar pentru că intelectul, deschidere
universală a ființei umane, își implică, anticipat și *a priori*, propria-i împuținare.
Nu contestăm deloc că ființa umană, așa cum există ea acum, este reală doar
prin închiderea individuală asupra ei înseși ca organizare psiho-biologică
indivizibilă; dimpotrivă.

Dar în același timp există și cunoaștere universală prin natura ei. Acesta este
anti-paradoxul exprimat prin principiul semantic. Omul este ființa individuală în
care se manifestă posibilitatea unui universal, la suprafața și în centrul oglinzii
mentale, și numai în mod intelectiv.

De aceea tomismul este îndreptățit să pretindă că, pentru a demonstra
existența lui Dumnezeu, trebuie să plecăm de la *existența* lumii; și aceasta nu
pentru că altfel am rămîne *in linea entis* și n-am mai putea trece de la logic
la ontologic decît în mod fraudulos, ci pentru că este adevărat că, cronologic
vorbind, cunoașterea noastră despre existență ne este dată mai întîi de lumea
exterioară, de ceilalți oameni și de lucruri[37], în măsura în care toate acestea ne
opun rezistență, iar noi ne lovim de ele. Prin urmare, conform experienței
comune, existența unei ordini naturale este cea care furnizează prima idee de
realitate. În consecință, argumentul ontologic, care nu este o demonstrație, ci o

37. Cel puțin în ceea ce privește cunoașterea conștientă, căci nu știm ce intuiție intelectuală a ființei are un nou-născut sau un copil de vîrstă fragedă. În fond, calea tomistă este foarte aproape de teza heideggeriană. După cum amintește Jean-Luc Marion: „... Ființa, care nu coincide deloc cu fiindul (diferență ontologică), nu se oferă totuși gîndirii decît printr-un fiind." *L'Idole et la Distance*, Grasset, 1978, p. 31. Asta înseamnă că tomismul se reduce la o onto-teologie și recade în păcatul originar (după Heidegger) al metafizicii occidentale, care nu gîndește Ființa decît sub modul unui Fiind suprem? În orice caz, credem că am demonstrat că nu astfel se petrece cu Sfîntul Anselm. Însă nici Toma nu confundă cauza luminii cu Dumnezeu (în ciuda aparențelor terminologiei): „Dumnezeu nu a fost Domnul înainte ca să-i fi fost supusă creatura" (I, q. XIII, a. 7); și: „Acest Nume, cel Bun, este principalul nume al lui Dumnezeu în măsura în care El este cauză, și nu în mod absolut; în fond, *ființa* considerată la modul absolut este pre-inteligibilă cauzei" (I, q. XIII, a. 11). De aceea Meister

dobîndire de conştiinţă, nu poate apăre decît în al doilea rînd, atunci cînd
transpunem ideea de realitate la un grad superior, în mod analogic.
Dar el este şi încoronarea acestei idei, întrucît, într-un anume fel este în mod
necesar prezent în toate stadiile experienţei noastre. Învăţăm existenţa plecînd de
la lumea exterioară, dar această ucenicie este în realitate progresiva deşteptare a
amintirii Realităţii infinite, amintire ce odihneşte în substanţă inteligenţei noastre.
La fel se petrece şi cu semnele sensibile ale Transcendentului, cu simbolurile
sacre. Principiul semantic a pus sub interdicţie calea reducţionismului, cale ce
duce la negarea sa. Acest principiu şi-a aflat forma cea mai perfectă prin
intermediul operatorului metafizic care este conceptul de infinit, concept ce se
dovedeşte a fi în acelaşi timp şi idee-simbol a Transcendentului, ajutîndu-ne
astfel să regăsim, printr-o consecinţă afirmativă, noţiunea de simbol de la care
am pornit. Principiul semantic nu numai că deschide calea unei metafizici a
simbolismului, *ci ne condamnă chiar la o astfel de metafizică*. În lumina acestui
principiu, simbolurile sacre se înalţă, în realitatea lor ireductibilă, la omenesc: ele
ne ordonă să le înţelegem şi nimic nu ne poate scuti de această sarcină, dar
puterea noastră de a le înţelege trece prin ucenicie în preajma lor.
Experienţa simbolismului religios nu este o experienţă obişnuită şi nici o
experienţă marginală. Este, din contră, experienţa centrală a existenţei umane, la
fel cum, corelativ, nici metafizica simbolismului nu este un sector secundar al

---

Eckhart, acceptînd teologia „Fratelui Toma", a putut scrie: „Dumnezeu nu apare decît în
clipa-n care îl anunţă toate creaturile", iar cuvîntul acesta este însăşi fiinţa lor (cf. *Traités et
Sermons*, Aubier, 1942, p. 246). Or, nu numai credinţa creştină i-a ferit de idolatrie ontologică.
Nici Platon şi nici Plotin n-au comis o astfel de eroare. În plus, nu este exclus ca toate
concluziile noastre să fie în deplin acord cu cele ale Sfîntului Toma. Pe drept cuvînt unii
autori înclină în acest sens şi constată la Sfîntul Toma o cunoaştere intuitivă a lui Dumnezeu
prin imanenţa lui *esse* divin în raport cu natura spirituală a intelectului uman. Acesta e gîndul
lui F. M. Génuyt, dezvoltat în lucrarea *Vérité de l'être et affirmation de Dieu* (Vrin, 1974,
224 p.). El aminteşte şi cîteva dintre textele lui Toma extrase în principal din *Commentaire
aux Livres des Sentences*: „Vorbind despre Dumnezeu în raport cu noi înşine, putem aborda
lucrurile în două moduri. Fie conform similitudinii şi participaţiei; iar atunci fiinţa prin
excelenţă (*ipsum esse*) este cunoscută prin ea însăşi (...). Fie conform subiectivităţii divine
(*suppositum*) ... etc." (*I Sent*, d. 3, qu. 1, a. 2); iar această cunoaştere este o intuiţie. Pentru
că, „*intelliger* nu înseamnă nimic altceva decît o intuiţie care, la rîndul ei, nu este altceva
decît prezenţa inteligibilului dinaintea intelectului, în orice mod, astfel încît sufletul are
întotdeauna intuiţia de sine şi de Dumnezeu..." (*I Sent.* d. 3, qu. 4, a. 5). Şi, adaugă Génuyt,
„această cunoaştere se clădeşte pe prezenţa ontologică pe care sufletul o întreţine cu sine
însuşi şi cu Dumnezeu". (*op. cit.*, p. 188). Întrucît, „dacă *lumen intellectuale* coincide cu
existenţa spirituală, trebuie să conchidem că pentru spirit a fi şi *a fi lumină* este exact acelaşi
lucru; în consecinţă, a participa la *esse subsistens* şi a participa la lumina cunoaşterii divine
este în egală măsură unul şi acelaşi lucru." (*op. cit.*, p. 191). Orice demonstraţie a existenţei
lui Dumnezeu – demonstraţie necesară pentru a şti ce semnifică faptul de a exista şi care se
sprijină, deci, pe experienţa lumii sensibile – presupune prezenţa acestei fiinţe absolute în
intimitatea sufletului, care îi va descoperi în sine această prezenţă, imanentă oricărei activităţi
intelectuale (*op. cit.*, pp. 192-194). „În chip originar, sufletul percepea *fiinţa însăşi*; încetul cu
încetul, prin raţionament, a ajuns să gîndească fiinţa ca Dumnezeu; şi ceea ce sufletul afirmă
la sfîrşitul raţionamentului este tocmai *fiinţa subzistentă*" (*op. cit.*, p. 194). După cum se
observă, sîntem destul de departe de Kant.

cunoaşterii speculative, ci este îndreptăţită să-şi revendice locul central în gîndirea
filosofică. Ni se recomandă, în consecinţă, să renunţăm la a mai vedea în
Simbolismul sacru semnul unei alienări economice, al unei nevroze colective sau
al funcţionării unui lanţ de semnificanţi; căci aceasta nu e nici maladie socială
sau psihică, nici absurditate mecanică. Va trebui să dăm cuvîntul simbolismului
însuşi şi va trebui să-l ascultăm, oricît de ciudat ni se va părea discursul lui
şi oricît de departe ne-ar duce.

PARTEA A CINCEA

PRINCIPIUL HERMENEUTIC SAU CONVERSIUNEA INTELIGENȚEI LA SIMBOL

Introducere : *Simbolul ireductibil*

Iată-ne ajunşi la capătul cercetărilor noastre, adică în pragul metafizicii simbolismului sacru, prag ce se cere depăşit spre a putea atinge cu adevărat simbolul. A fost lungă şi dificilă calea pe care am străbătut-o prin aproape întreg cîmpul gîndirii europene, întrucît acesta este locul în care s-a înfăptuit cea mai radicală respingere a simbolului. Cum mai putem regăsi sensul simbolului după aproape trei sute de ani de critică a simbolismului, critică ale cărei diverse etape au depus în sufletul nostru cultural o succesiune de straturi sedimentare sub apăsarea cărora simbolismul s-a stins, încetul cu încetul ? Totul s-a petrecut ca şi cum miza majoră a *civilizaţiei* moderne ar fi distrugerea sufletului religios al omenirii şi echiparea raţiunii occidentale cu un sistem bine ordonat de reflexe speculative capabile să preîntîmpine orice întoarcere a sacrului[1]. Am fost nevoiţi deci să examinăm, unul după altul, fiecare element al acestui sistem, pentru a putea păşi dincolo de interdicţia pe care ele o impuseseră, regăsind astfel adevărul a cărui ocultare fusese tocmai funcţia lor. Şi, binenţeles, spectacolul unui catolicism în derivă nu a fost în măsură să ne facă să ezităm, ci din contră. Căci a fost îndeajuns să-i observăm pe teologi, istorici şi liturghisitori pentru a-i vedea cedînd hăituielilor nemiloase din partea tuturor celor consideraţi în lumea modernă drept glorioase capete gînditoare. Fiecare îşi clădeşte propria-i apărare : de cînd Kant a arătat că..., nu mai putem spune... ; de cînd Freud..., de cînd Nietzsche..., de cînd Heidegger... şi de cînd Foucault... ; una după alta, cărările speculative se închid, perimetrul în care mai putem încă trăi o credinţă religioasă se micşorează din ce în ce mai mult, toate retragerile sînt blocate, vînatul este încolţit din toate părţile. Avem impresia că în nici o altă epocă culturală terorismul intelectual nu a fost atît de puternic, niciodată activităţii intelective nu i-au fost impuse limite atît de strîmte. Şi ori de cîte ori unul dintre aceşti dictatori speculativi îşi anunţă interdicţiile, îşi fixează barierele, amputează o nouă porţiune a cîmpului intelectual, tot de atîtea ori clericii aplaudă, ridică în slăvi libertatea spiritului şi se supun, zeloşi. Cînd, de fapt, ar fi trebuit să proclame revoluţia metafizică, să respingă orice limitare a activităţii proprii inteligenţei şi să-i dea dreptul să gîndească întreg posibilul, adică Atotputinţa : Realitatea absolută este singurul obiect demn de spiritul nostru. Adevărata patrie a inteligenţei este Infinitul.

Cu toate acestea, cu cît era mai hulită neverosimilitatea credinţei, cu atît se adeverea ireductibilitatea semnelor ei. Sau cel puţin, astfel se prezintă, pe scurt, cele trei secole de critică filosofică : sau semnele sînt mincinoase, iar credinţa – nebunie (dar atunci n-ar fi existat şi nici nu va putea exista vreodată raţiune) ; sau raţiunea nu poate renunţa la ea însăşi în virtutea principiului semantic, şi atunci simbolurile sînt veridice, mărturisind despre o Transcendenţă invizibilă. Demersul nostru s-a structurat în funcţie de două exigenţe corelative, a căror

---

1. Aflăm aici un *fapt* de care ar trebui să ţină seama tradiţionaliştii creştini ce voiesc să salveze atît civilizaţia occidentală cît şi credinţa religioasă, prima fiindu-i celei de-a doua negaţie activă şi distrugere. În ultimul articol, cel cu numărul 80 din *Syllabus*, este considerată drept eroare următoarea propoziţie : „Pontiful Roman poate şi trebuie să se împace şi să cadă la învoială cu progresul, cu liberalismul şi cu civilizaţia modernă"?

forţă s-a făcut simţită din ce în ce mai mult pe măsură ce progresam în analiza criticii radicale a simbolismului: imposibilitatea renunţării la semanticitatea radicală a gîndirii şi imposibilitatea reducţiei transcendenţei radicale a simbolului. Prima este oarecum irefutabilă prin chiar transparenţa şi autoevidenţa sa, iar cea de-a doua se relevă pe parcurs drept indestructibilă. Prima este asemănătoare luminii, cea de a doua – acelor megaliţi ce se înalţă în tăcere, semn de piatră pe care mileniile trecute peste ele nu le-au putut şterge. Cele două exigenţe sînt inseparabile: exigenţa semantică se manifestă în favoarea simbolului prin certificarea imposibilităţii reducţiei ei; inteligenţa simbolică se relevă în favoarea intelectului şi a negării sale contradictorii. Am făcut cuvenita dreptate exigenţei semantice; în continuare, va trebui să împlinim un acelaşi gest în ceea ce priveşte exigenţa simbolică, şi anume să enunţăm principiul fundamental al hermeneuticii simbolismului sacru. Dacă este adevărat că inteligenţa îşi descoperă adevărul percepîndu-se pe sine drept simbol al divinului şi teofanie irefutabilă, şi invers, simbolul nu se revelează în întreg adevărul său decît dinaintea inteligenţei pe care o iluminează prin funcţia sa. Prin urmare, ireductibilitatea simbolului nu are sens decît pentru hermeneutică, pentru interpretarea simbolului. Sau cu alte cuvinte: din întreaga simbolistică am desprins o exigenţă semantică; în continuare, va trebui să dezvăluim exigenţa simbolică proprie oricărei semantici, adică oricărei intelecţiuni. Corelarea *logosului* cu *mythosul* dovedeşte în ultimă instanţă că, dacă orice simbol impune cu necesitate producerea unei intuiţii inteligibile, nu există producere de inteligibilitate decît sub acţiunea simbolului.

Capitolul XI

DESPRE PRINCIPIUL HERMENEUTIC ÎN ESENŢA LUI

Articolul 1
RĂSTURNAREA HERMENEUTICII

În *Misterul semnului* am arătat ce înseamnă o hermeneutică aflată în bună armonie cu simbolul şi care sînt cele trei forme ale ei: intuitivă, speculativă, integrativă. Acum însă nu se mai pune problema formelor; este în joc un principiu, ba chiar un principiu fundamental. Nu este vorba de a arăta care sînt funcţiile hermeneuticii, nici ce reguli particulare utilizează ea în interpretarea simbolurilor (despre acestea vom vorbi în *Metafizica simbolului*), ci este urmărit principiul căruia i se supune hermeneutica, în însăşi existenţa actului ei. Or, tocmai acest principiu l-am aplicat încă de la începutul studiului nostru, întrucît noi n-am făcut altceva decît să încercăm să înţelegem ce este un simbol. Şi nu tocmai în asta constă, în principal, orice hermeneutică? Nu este ea însăşi o reacţie la faptul existenţei simbolismului? Am început prin a spune că semnul simbolic este mai întîi semn al lui însuşi, semn că există simbolism; iar acum vom spune că hermeneutica este mai întîi dobîndirea conştiinţei simbolismului ca fapt, şi tocmai această dobîndire de conştiinţă face ca ea să se constituie propriu-zis ca hermeneutică.

Prin urmare, în ce constă dobîndirea de conştiinţă? Sau, altfel spus, de vreme ce hermeneutica este un act cognitiv, prin ce anume se distinge acest act de activitatea obişnuită a inteligenţei? Sigur că nu actul ca atare este cel care, prin sine, se deosebeşte de alte acte speculative; asemenea oricărei operaţii cognitive, şi el constă în intuirea intelectuală a unui obiect. Prin urmare, numai obiectul poate specifica actul hermeneutic. În alţi termeni: ce diferenţă există între o realitate *obişnuită* şi un simbol, o entitate simbolică? Am spus-o în repetate rînduri: cunoaşterea unei fiinţe determinate aduce cu sine o ontologie de referinţă imediată. O dată *cu* percepţia unei realităţi este dată şi lumea în care se cuprinde şi la care trimite realitatea respectivă. Şi, să luăm aminte, nu este deloc vorba despre acea porţiune de spaţiu, de mediu empiric de împrejurările de care fiinţa percepută nu poate fi separată în actul perceptiv. Este în joc o ontologie de referinţă, deci o anumită idee despre real care vizează nu atît o abstracţie ci, din contră, o realitate obiectivă, deşi inobservabilă. Ea este la fel de obiectivă

ca și sistemul limbii la Saussure, sistem care funcționează în interiorul limbajului și pe care totuși nimeni nu-l poate nici vedea, nici auzi. În chip asemănător, ontologia de referință implicită și imediată este *sistemul determinat al realului care impune cu necesitate posibilitatea existențială a unei ființe particulare*. Pentru a spune totul, va trebui să vorbim și despre faptul că există mai multe sisteme de realitate care se cuprind unul pe celălalt, ierarhic, conform *competenței* lor, mai mică ori mai mare[1], fiecare sistem parțial fiind definit prin întinderea posibilităților existențiale de care este susceptibil să dea seama. Astfel, sistemul Realității absolute este cel care dă socoteală de orice existență posibilă și chiar de posibilitatea ființei ca ființă: într-un astfel de *sistem*, care nu mai este chiar sistem, performanța nu se deosebește de competență. La un grad infinit inferior, constatăm că o ființă vie cere cu necesitate de la sistemul ei de realitate o competență de care nu poate fi susceptibil un sistem de realitate presupus de o ființă pur corporală; la fel stau lucrurile și pentru o ființă gînditoare. În același timp, aflăm aici un fel de sub-sisteme ale unui ansamblu mai general definit de către anumite condiții cum ar fi forma, timpul, viața etc., și care se constituie în ceea ce numim noi lumea *experienței comune*. Denominația, echivalentă cu cea a „lumii sensibile" la Platon, a „lumii vizibile" a *Simbolului de la Nicea*, a „manifestării formale" la Guénon, este mult mai precisă decît s-ar părea la o primă vedere. Deși nu se întemeiază pe un caracter obiectiv al acestei lumi, ca la Guénon, în schimb îl reclamă, precum în cazul lui Platon și în cel al, *Simbolului*, tocmai datorită faptului că *această* lume este percepută de om. „Lumea experienței comune" înseamnă: ceea ce oamenii experimentează în comun, adică: ceea ce comunitatea umană experimentează drept lume. Experiența umană devine astfel criteriul determinant, nu al realului ca atare, ci al unei ontologii de referință, al unei anumite ordini a realității, ceea ce ni se pare în conformitate cu natura lucrurilor, în măsura în care omul este centru determinant al acestei ordini a realității. Toate acestea nu au nimic de-a face cu vreun idealism oarecare, ci exprimă doar corelația necesară care unește subiectul cunoscător cu obiectul cunoscut – aici aflîndu-se totodată, și nicăieri altundeva, „parcela de adevăr" a kantianismului. Pe de altă parte, în definirea *acestei* lumi implicăm comunitatea umană, adică nu doar ceea ce fiecare om are în comun cu toți ceilalți (esența generică), ci și ceea ce toți oamenii laolaltă experimentează în mod obiectiv. Altfel spus: *această* lume nu este doar ceea ce poate experimenta orice om, ci și ontologia de referință descoperită de fiecare om drept *comunitară*, anume descoperită de fiecare ca fiind cea la care trimit toți ceilalți oameni. Cu alte cuvinte, lumea nu există *pentru* un singur om. Ține de *esența* „acestei lumi" faptul de a fi în același timp al fiecăruia în parte și al tuturor laolaltă, mai puțin în vis, acolo unde individul experimentează singur obiectele onirice. Definirea lumii drept orizontul comunitar de referință ontologică ni se pare străină kantianismului, căci acolo ordinea fenomenelor este relativă numai în raport cu conștiința individuală. Este o lacună gravă, întrucît esențial ni se pare următorul caracter: la nivelul posibilității lumea este lumea tuturor, lumea *sînt ceilalți*, în timp ce universul kantian n-ar putea fi decît cel al unui somnambul.

1. Folosim acest termen în sensul în care l-a folosit Noam Chomsky pentru a desemna ansamblul posibilităților de expresie pe care o limbă dată le pune la dispoziția vorbitorilor. „Competența unei limbi astfel definite se deosebește de performanță – care desemnează uzajul efectiv al *competenței* unei limbi date de către locutorii acelei limbi; competența este determinată, pe cînd *performanța* nu. Într-un anumit sens, *competența* corespunde regulilor jocului iar *perfomanța* jocului însuși. În același fel putem distinge între sistemul de realitate (sau ontologia de referință) și realitățile efectiv existente, care fac parte din jocul cosmic."

Oricum ar fi, cert este că tocmai absența unei astfel de ontologii implicite de referință, absența raportării la lumea experienței comune este ceea ce caracterizează aprehensiunea față de obiectul simbolic; sau, mai curînd decît despre o absență, ar trebui să vorbim despre o imposibilitate de a ne referi la lumea obișnuită. Entitatea simbolică se prezintă în *această* lume, nu trimite la ea. Or, această experiență simbolică este dublă: ea nu ne ajută doar să înțelegem ontologia comună de referință care, datorită naturii ei implicite, nu poate fi ca atare și nu se revelează decît în negarea ei, ci cheamă și înspre o „altă lume", către un alt sistem de realitate. Pe scurt, a face experiența lumii, a *acestei* lumi, este inseparabil de a face experiența unui „dincolo", considerat cel puțin ca exigență, deși nu putem avea nici o „idee" despre „dincolo" dacă nu ne simțim în noi înșine co-naturali cu acela. Regăsim aici descoperirea „semnificării" descrise în *Misterul semnului*, prin care ne este în același timp dată și conștiința lumii (sau a lumilor) și cea a propriei noastre gîndiri. Prin experiența semnului simbolic, universul lucrurilor și al ființelor se distinge de cel al cunoașterii și ambele devin, dintr-o dată, la fel de reale. A dobîndi conștiința simbolului sacru înseamnă a face o experiență disruptivă și fulgurantă din care izvorăște atît conștiința realului, cît și conștiința inteligenței. Spunînd „simbol sacru", trimitem la o altă lume. La fel de bine, putem spune: experiența Transcendentului în experiența prezenței semnului său. În realitate, acesta este punctul de pornire al umanității, deci și al limbajului[2]. Limbajul este cuprins în semnificare, iar semnificarea este cuprinsă în experiența sacrului, a simbolismului care îi este prezentificarea. În acest fel, semnul lingvistic se desface, desigur, de semnul simbolic, dar semnul simbolic îl face cu putință pe cel dintîi, întrucît, dacă esența unui semn constă în a face prezent ceea ce este absent, cum ar fi cu putință prezentificarea în afara dobîndirii conștiinței absenței „esențiale", a ceea ce este în chip esențial absent, tocmai pentru că este imposibil în lumea experienței comune și îi depășește cu mult competența? Astfel posibilitatea unei absențe „esențiale", care nu este altceva decît experiența religiosului și a divinului, condiționează în mod radical orice experiență a omului, fiind, la rîndu-i, implicată prin aceasta din urmă. Am putea oare să nu vedem aici și originea tehnicii? Căci este știut că nu există unealtă decît prin dezrădăcinarea semantică din lume a unui obiect, înțeles mai apoi în chip abstract ca inserabil într-o multitudine de contexte inactuale; pe scurt, pus în rezervă, pus deoparte. Or, punerea deoparte primă, originară, întemeietoare, deci *esențială* (sau *radicală*), nu este oare tocmai acea față de care *sacrul* nu poate fi în nici un fel separat, izolat, deosebit, inactual?[3] Și cum am putea rupe obiectul de relațiile actuale în care este prins, dacă n-am citi în el un sens, prezența unei realități ce trimite la o transcendență, adică un suport al divinului sau, pe scurt: un simbol? Dacă ciomagul, toporul, roata, focul, firul, cremenea n-ar fi fost mai întîi investite de către Transcendență, venerate ca semne ale divinului și separate astfel de restul

2. După cum am văzut în capitolul precedent, experiența primă (în mod ontologic) a Transcendentului este cea a „conceptului" Realității absolute și infinite, infuzată în substanța însăși a inteligenței; prin urmare, *prezența* ideii de Dumnezeu în făptura sa face din om o *ființă omenească*.

3. Credem, că acesta este sensul prim al acestui termen (pe care-l regăsim într-un termen apropiat: *secretum*, din *secemere*: a pune deoparte) și care derivă el însuși din *sancire*: a separa.

universului, n-ar mai fi ajuns niciodată instrumentele pe care s-a clădit viața omului.[4]

Cu atît mai mult va trebui să spunem la fel și despre gîndire, în măsura în care ea dobîndește conștiință de sine, cunoscîndu-se pe sine drept activitate reală și „lume separată", ceea ce înseamnă că inteligența este de natură *metafizică* de vreme ce și gîndirea se descoperă pe ea însăși în experiența semnului simbolic. Metafizica, în măsura în care este cunoaștere a ceva ce depășește ordinea vizibilului, este primă în raport cu orice altă cunoaștere. La fel, religia precede tehnica, iar deșteptarea speculativă a sensibilului întru un *dincolo* al său precede în mod necesar gîndul asupra acestei lumi. După cum dovedește experiența lui Helen Keller, la care ne-am oprit îndelung[5], descoperirea ei în ceea ce privește limbajul și, corelativ, lumea obiectivă a lucrurilor și lumea subiectivă a gîndirii, vizează mai întîi și în primul rînd ESENȚA apei, nicidecum existența ei fizică actuală „aici-acum". Este o experiență autentic mistică, imanentă oricărei gîndiri umane, de care doar atracția înspre multiplicitatea dispersantă a lucrurilor ne-a putut îndepărta, ne-a putut face să o uităm.

Credem că am amintit suficiente date pentru a putea formula acum cu claritate principiul hermeneutic pe care l-am folosit, de altfel, permanent, și care se prezintă ca principiu unificator al întregului nostru studiu. În plus, după cum tocmai am arătat, nu numai noi am aplicat mai mult sau mai puțin explicit acest principiu, ci omenirea însăși l-a pus constant în practică, ba mai mult, tocmai acesta este principiul care a constituit-o ca omenire. Totuși, pentru că civilizația noastră l-a evitat aproape cu desăvîrșire – și știm foarte bine de ce – nu-l putem formula astăzi decît într-o manieră voit „revoluționară": parodiind un aforism celebru, vom spune că *pînă acum n-am făcut decît să interpretăm simbolismul plecînd de la realitatea comună ; acum, va trebui să interpretăm realitatea comună pornind de la simbolism.*

4. Necesara corelație dintre apariția limbajului și cea a tehnicii este de altfel recunoscută de savanți de talia unui Leroi-Gourhan, în *Le geste et la parole. Technique et langage.* Albin Michel, 1964, p. 163 sq.

5. Conform *Le mystère du signe*, cap. IV și V.

Articolul 2
HERMENEUTICA PRINCIPIALĂ ȘI HERMENEUTICA SPECULATIVĂ

Această răsturnare hermeneutică ce ar putea fi calificată drept răsturnare anti-kantiană, în măsura în care supune subiectul cunoscător obiectului simbolic, exprimă cu claritate ceea ce am numit „conversiunea logosului la simbol". Și este o conversiune – sau mai curînd o reconversiune – întrucît logosul uman, uitînd ceea ce i-a dat naștere, nu concepe să întrețină cu simbolul și alte relații în afara celor de ocultare și reducție. Identificînd *practic* semnul simbolic cu semnul lingvistic, el nu mai vedea în cel dintîi decît un limbaj de descifrat, fără nici un interes în sine, și al cărui referent era doar puțin mai greu de cunoscut decît cel al semnului lingvistic. Întrucît inteligența este o intenție de obiectivitate, un act cognitiv ordonat ființei (iar aceasta prin definiție și conform evidenței irezistibile a propriei naturi), atunci cînd abordează entitatea simbolică ea nu poate vedea în aceasta, în mod spontan, decît o mijlocire înspre un obiect accidental absent și de aceea *reprezentat.* Cînd în cele din urmă, își dă seama că obiectul reprezentat nu poate fi reperat în lumea experienței comune, ea continuă totuși să-și păstreze aceeași intenție de obiectivitate, încercînd să aducă obiectul non-reperabil la un obiect reperabil în lumea experienței comune ; soluția cea mai răspîndită constă în reducția existenței obiectului transcendent la existența credinței umane care îi afirmă realitatea. Or, credința umană, asemenea omului însuși, aparține ordinii existențiale comune, deși susceptibilă și ea de diverse explicații genetice sau structurale. Putem admite chiar că în practica acestei hermeneutici „reducționiste", rațiunea critică are sentimentul de a fi îndeplinit sarcina oricărei hermeneutici, cea care se va defini drept determinare a referentului înspre care țintește simbolul ; prin urmare, ea nu ar face nimic altceva decît ce au făcut deja cele mai religioase dintre hermeneutici, singura diferență fiind că cele din urmă cred în realitatea referentului supranatural, iar prima o neagă. De altfel, și tratatele de teologie definesc în mod asemănător hermeneutica : „Arta care trasează regulile de interpretare a Cărților Sfinte se numește *hermeneutică* ; iar aplicarea lor în interpretarea Cărților Sfinte se numește *exegeză*"[6] Dar cît de înșelătoare este această frumoasă unanimitate ! Sau mai bine spus, ea nu se obține decît în urma unei profunde alterări a hermeneuticii sacre înseși, care ajunge astfel să trateze simbolistica drept un alt discurs și să vadă în semnificația simbolurilor doar produsul unei convenții și, în mod secundar, cel al ingenioaselor resurse ale imaginarului, mai ales ale imaginarului cunoscut sub reputata etichetă de „oriental".

Este perfect adevărat că funcția hermeneuticii, ba chiar principala ei funcție, este aceea de a preciza sensul simbolurilor, altfel spus – de a determina ontologia lor de referință: simbolul „dă de gîndit": mai rămîne de aflat *la* ce. Hermeneutica are rolul de a răspunde la întrebare. Însă această funcție, definitorie pentru hermeneutica speculativă, deși principală – ceea ce nu putem nega – nu este principială, ci secundă. Astfel se explică poate existența unor culturi în care hermeneutica secundă și explicită pare a fi oarecum absorbită de către

6. Abatele J. Berthier, *Abrégé de théologie dogmatique et morale*, E. Vitte, 1927, nº 214.

hermeneutica implicită și principială, nefiind formulată ca atare pentru ea însăși. Asta nu înseamnă că pur și simplu afirmăm absența *comentariului metafizic* din interiorul culturilor. Din contră, vedem că un astfel de comentariu este permanent prezent, cel puțin dacă tradiția nu este definitiv moartă, iar semnificația ei – în întregime pierdută. O cultură vie nu vehiculează numai o tradiție *formală*, ci transmite și o tradiție metafizică, oricît de concisă ar fi ea. Hermeneutica explicită nu este condamnată la improvizație, ci cultura însăși o învață cum trebuie să vorbească despre figurile simbolice sau îi furnizează măcar un minimum de indicații indispensabile demersurilor sale. Pe scurt, orice cultură sacră cuprinde în sine amăgitoarea vrajă a propriului meta-limbaj, pe care hermeneutica speculativă nu are decît să-l desfășoare în continuare. Mai mult decît atît, acest metalimbaj poate trece neobservat; ba chiar credem că așa se întîmplă de cele mai multe ori: el se constituie într-un *comentariu ezoteric* deținut și transmis de cîțiva inițiați prin viu grai. Așa s-a întîmplat cu creștinismul[7], cu hinduismul și, mai aproape de vremea noastră, cu populația dogon, cu al lor Ogotemmêli sau cu indienii sioux cu al lor Black Elk. În orice caz, meta-limbajul nu este scris și eventual livrat profanării sau incomprehensiunii decît cu scopul „de a salva ceea ce mai poate fi salvat". De aceea, nu de puține ori, simbolurile par a fi trăite nemijlocit de către cei interesați, fără ca ei să se gîndească să le dea o explicație. Cu toate acestea, înaintea „comentariului minimal" care fixează sensul, trebuie să punem existența unei hermeneutici implicite, constituită de însăși *realitatea* semnului simbolic. Înaintea oricărei interpretări și întemeind orice interpretare, există prezența semantică a simbolului, care este prin ea însăși o hermeneutică a realității. De exemplu, aceasta este *existența* lui Christ, Verbul Încarnat, prin El Însuși *semn de contradicție* sau, de asemenea, *existența* lui Adam (la originea *biblică* a omenirii), simbol al lui Dumnezeu „după chip și după asemănare".

Ne putem da seama de radicala semnificație a principiului hermeneutic: nu realitatea comună interpretează simbolul, ci simbolul ca atare interpretează realitatea comună. În fond, dacă hermeneutica explicită și secundă riscă să trateze semnul simbolic drept semn lingvistic, pur tranzitiv, a cărui „materialitate semiotică" este deci lipsită de interes, ea procedează astfel doar printr-o deplină uitare a propriei specificități: în simbolism nu cuvintele, ci lucrurile sînt cele care semnifică ceva, chiar și atunci cînd acele lucruri sînt spuse prin cuvinte. În ultimă instanță, și după cum am subliniat în repetate rînduri, *naturalitatea semnificantului* face simbolul, simbol. Simbolul este un lucru, o ființă, un eveniment dotate cu o proprietate semantică, o realitate a lumii experienței comune, în care se prezentifică un transcendent inteligibil. Sau este astfel, sau nu este deloc. În consecință, nu poate exista hermeneutică speculativă a simbolului dacă nu există mai întîi și în mod necesar dobîndirea conștiinței adevăratei esențe a simbolului; dacă nu, putem scrie sute de lucrări despre simbol, căci tot nu vom ști despre ce vorbim de fapt. Această condiție este

7. Se știe că a existat o învățătură secretă încredințată de Christ anumitor apostoli și transmisă, prin ei, pînă la Clement din Alexandria și Origen; cf. J. Daniélou, „Les traditions secrètes des Apôtres", în *Eranos Jahrbuch*, 1962. Creștinii își pot revendica paternitatea termenului de *ezoteric*, acesta fiind atestat pentru întîia oară la Clement din Alexandria, *Stromates*, V, 9; *P. G.* IX, col. 90.

absolută, ea separă în chip radical filosofia autentică a simbolului de discursurile ce au în atenție doar un pseudo-simbol. Or, a dobîndi în mod real conștiința simbolului, înseamnă să ne deschidem în chip originar în fața hermeneuticii existențiale operate de simbol asupra lumii obișnuite, în fața „transfigurării romantice" pe care acesta o împlinește pur și simplu în permanență prin prezență ca semn simbolic.

Articolul 3
DESPRE SIMBOLUL AFLAT ÎN ARMONIE CU HERMENEUTICA

Înțelegem că principiul hermeneutic, așa cum tocmai l-am expus în rîndurile precedente, ne permite să ne sustragem reducției speculative, precum și contradicției dintre singularitatea simbolului și universalitatea conceptului. Prima a fost semnalată în repetate rînduri, dar de puține ori evitată cu adevărat. Dacă hermeneutica constă în transpunerea simbolului concret în idei abstracte, atunci la ce bun simbolul? Cînd marii hermeneuți, Origen sau Ibn Arabi sau R. Guénon, interpretează un simbol, ei sînt în mod evident convinși că extrag toată această știință din simbolul însuși. Dar e suficient ca un comentariu de-al lor să cadă în mîinile unui „sceptic binevoitor", căci imediat este taxat drept invenție ingenioasă. E dificil să te sustragi convingerii că simbolul nu-i decît un intermediar provizoriu, iar esențialul rezidă în comentariu. La limită, și dacă cele spuse sînt adevărate, rezultă că, în caz de necesitate, ne-am putea lipsi de simbol. Desigur, e o mare plăcere să vezi impenetrabile enigme rezolvate cu atîta eleganță, plăcere înrudită, după cum s-a spus, cu cea a unei intrigi polițiste dezlegate cu abilitate, hermeneutul jucînd rolul detectivului. Mai aflăm aici și plăcerea de a participa la „secretele zeilor" și de a întrezări semnificațiile cele mai profunde sub aparențele atît de anodine în ochii ignoranților! Căci atunci intrăm în conivență cu oamenii din noaptea timpurilor. În pofida mileniilor scurse, ne leagă de ei împărtășirea dintr-un același secret invizibil privirilor profane, iar inteligențele se desfată cu certitudinea lăuntrică a unei comuniuni tăcute. Dar, în sfîrșit, aceste plăceri se desăvîrșesc într-un act în mare parte intelectual. La rigoare, se va admite poate că un același lucru era dificil de transpus în cuvinte; dificil, dar nu imposibil. Și ne vom lăsa cuprinși de regretul că simbolul, a cărui interpretare ne-a furnizat atîta plăcere, nu este necesar, de o necesitate absolută și ireductibilă.

Totuși, dacă ar fi fost cu adevărat astfel, ar fi trebuit să conchidem că orice hermeneutică are la bază o contradicție, cea dintre singularitatea unei forme naturale, aparținînd unei culturi particulare și contingente, și universalitatea unui concept care nu gîndește decît adevăruri abstracte și necesare. Numai că în acest caz ar fi imposibil ca logosul să se nască direct din simbol. Vom spune atunci că îl vizează, îl rostește, se învîrte în jurul lui, încearcă să-l ademenească, să-i pătrundă rațiunile dar că, în sfîrșit, i se adaugă de fapt din exterior și nu îl atinge: hiatus veșnic de netrecut, care dă seama de indefinitatea discursului hermeneutic[8], rănindu-i totodată vanitatea.

Credem că altfel se va întîmpla dacă vom admite dintru început distincția dintre hermeneutica secundă și explicită, cea despre care tocmai am vorbit, și hermeneutica principială, originea însăși a intelectualității metafizice, care țîșnește

8. Discurs indefinit, căci niciodată n-a încetat de a se uni cu obiectul său.

sub presiunea prezenței semantice a simbolului. E adevărat că hermeneutica speculativă poate desfășura imensul evantai al celor mai înalte speculații, este dreptul și chiar datoria ei, căci doar astfel omul poate intra în posesia mesajului formei simbolice, înainte de a se cununa cu ea în gestul ritualic și de a o realiza înlăuntrul lui. Este inevitabilă chiar și ocolirea experienței disruptive, care a dat naștere acestei hermeneutici. Însă evitarea nu poate dura prea mult, cel puțin dacă hermeneutica nu se corupe și nu se transformă în vorbărie alegorică. Hermeneutica vie, cea care simte pulsînd în ea forța misterioasă a obiectului său, este în permanență încercată de nevoia de a reveni la propria-i sursă, de a se lăsa copleșită de originea sa, de a se păstra în prezența contemplativă a simbolului care o hrănește invizibil cu realitatea lui și care operează neîncetat dăruirea de sine a inteligenței, rupînd unitatea non-diferențială dintre lume și conștiință. Și pe de altă parte, gîndurile frumoase ce înfloresc odată cu viziunea simbolului, nu sînt altceva decît simbolul însuși, care rodește în spiritul nostru. Desigur că acestea nu se pot isca din și nu pot trăi în substanța noastră spirituală ci, pe măsură ce le primim înlăuntru nostru, simbolul însuși este cel care ni le dă, împărtășindu-ne totodată principiul lor. În felul acesta, nu ar mai exista nici o dificultate întru fericita armonizare a singularității simbolului cu universalitatea logosului. Prin actul său specific și natura sa pură, intelectul este universal, așa cum universală este și lumina intelectivă la care participă și care, în ultimă instanță, este lumină a Verbului imuabil, a Soarelui spiritului „care luminează toți oamenii ce vin pe lume". Și în măsura în care este universală, această lumină nu intră în contradicție cu nici o singularitate, ci le primește pe toate la sine, fără a se contra-pune nici uneia.

Cu toate acestea, fie că e vorba despre hermeneutica explicită, fie despre cea implicită, sînt absolut necesare două condiții pentru ca actul cognitiv să poată avea loc. Mai întîi, trebuie să furnizăm intelectului un obiect, întrucît acela nu luminează decît ceea ce noi îi dăm spre luminare, nu-și inventează obiectul, ci îl primește, el însuși fiind căutare a ființei, dorință de ființă simțită drept propriul său bine. În al doilea rînd, trebuie ca intelectul să-și poată primi obiectul, întrucît dacă receptivitatea este universală în ceea ce privește diversitatea obiectelor pe care le primește, nu este tot astfel în ceea ce privește modul de receptivitate, care are o natură cognitivă: or, nu cunoaștem decît ceea ce „recunoaștem", adică ceea ce este *semantic asimilabil*. Nu este cognoscibil decît ceea ce are sens pentru intelect și doar atîta timp cît există sens. Și cine anume este cel care poate „defini" ce are sens pentru intelect (în măsura în care se poate pune o astfel de întrebare, căci ne situăm aici în limitele celor ce pot fi concepute)? Cum poate fi determinat „sensul" intelectului în așa fel încît să putem deosebi ceea ce, pentru el, nu are sens? Răspunsul e simplu: este vorba despre *posibil*, pentru că intelectul este sensul *ființei*. Altfel spus, „a avea sens" înseamnă „a fi posibil", a fi „cu putință" în mod real. Intelectul este prin definiție singurul judecător și singura normă a acestei posibilități (și nu mai putem adăuga nimic altceva). Prin „posibilitatea" unei ființe în raport cu intelectul uman va trebui deci să înțelegem pur și simplu capacitatea intelectului de a concepe acea ființă, matricea intelectivă presupusă și actualizată în inteligență de receptarea ființei cunoscute[9]. În orice caz, posibilitatea este esența

9. În acest sens riguros, Posibilitatea universală va desemna infinita capacitate a Realității supreme de a concepe Ființa universală: ca se identifică cu Imaculata Concepție transpusă în plan metafizic, depășind, prin urmare, în mod necesar, gradul ontologic.

abordată din punctul de vedere al intelectului; dar la fel de necesară este și abordarea esenței din punctul de vedere al ființei înseși.

Din toate aceste considerații rezultă că, pentru receptarea cognitivă a ființei, intelectul cere cu necesitate ca ființa să fie eidetic *prezentă*; în lipsa unei atare prezențe intelectul nu ar putea efectua asimilarea semantică. Or, tocmai o astfel de prezentificare eidetică *realizează* simbolul, sub forma generală a culturii sacre[10]. Astfel considerată, cultura tradițională constituie pentru inteligență un adevărat *Kosmos noetos* uman, o „lume inteligibilă" sau o „lume a esențelor", imagine a acelui *topos noetos* macrocosmic, el însuși proiecția esențelor conținute în Verbul divin, „loc al tuturor posibilelor" în planul manifestărilor „celeste". Prin medierea esențelor culturale (forme plastice sau ritmice, mituri, rituri, limbaj etc.) intelectul este eidetic „informat", actualizează propriile-i capacități conceptive și se înstăpînește cognitiv asupra lumii. Apar astfel și cele două moduri inseparabile ale actului intelectual: unul, mai mult informal, și care rezidă în intuiția ființei, iar celălalt, mai formal, reprezentat de capacitatea inteligenței de a „citi" formele culturale, adică de a se lăsa informată de acestea și de a le folosi mai apoi ca instrumente mentale. În conjuncția acestor două moduri se realizează trecerea de la hermeneutica principială la hermeneutica speculativă explicită.

∴

Două sînt concluziile ce se desprind la sfîrșitul acestor analize:

1 - Răsturnarea hermeneutică constă în dobîndirea conștiinței că, dacă în aparență simbolul nu cere decît să fie interpretat, dacă semnul pare a fi acolo doar spre a fi raportat la realul pe care-l desemnează, în profunzime și prin însăși ființa sa de simbol, el impune inteligenței noastre o interpretare a realităților cosmice care, sub efectul prezenței sale disruptive (inasimilabilă, necuviincioasă chiar), se transformă în semne vizibile ale unei Realități transcendente: ceea ce era semn devine realitate, ceea ce era realitate devine semn.

2 - Nu numai că simbolul impune inteligenței această răsturnare, ci o și face cu putință pentru aceasta din urmă întrucît o informează semantic, trezind înlăuntrul ei amintirea Ideilor metafizice, deschizînd ochiul sufletului înspre Realități pe care niciodată ochiul trupului nu le-a contemplat și nu le va contempla.

10. Tot acesta este motivul pentru care în *Le mystère du signe*, am început prin a aduna din diverse culturi cele referitoare la simbol, în fond esența însăși a mesajului lor.

Capitolul XII

CELE TREI ÎNFĂŢIŞĂRI ALE PRINCIPIULUI HERMENEUTIC

Articolul 1
ADAM HERMENEUTUL

Notam într-un loc că sub chipul lui Adam aflăm un exemplu de ceea ce numeam hermeneutică principială. Nu va fi inutil să comentăm puţin acest exemplu, întrucît îmbină în sine, în chip remarcabil, multe dintre temele reflecţiei noastre, furnizîndu-ne astfel şi confirmarea tradiţiei.

Pentru început, vom spune că această întîlnire nu are nimic surprinzător. Dimpotrivă, supărătoare ar fi absenţa ei, dat fiind că, dacă hermeneutica despre care vorbim este într-adevăr principială, ca trebuie să se poată verifica în Adam – el situîndu-se, din perspectivă iudeo-creştină, la începutul oricărei culturi şi hermeneutici. Dar acel Adam primordial nu verifică doar principiul hermeneutic, aşa cum l-am formulat noi. El demonstrează şi necesara conexiune a acestuia cu principiul semantic; sau, mai curînd, arată că principiul hermeneutic nu este decît un alt mod de a enunţa principiul semantic, relativ mai „exterior" întrucît vizează *logosul* în relaţia sa cu obiectul, în timp ce principiul semantic abordează oarecum relaţia inversă, cea de la obiect (şi, la un ultim nivel, de la Obiectul divin) la *logosul* care îl gîndeşte.

Am văzut că „ideea" de Dumnezeu sau actul prin care intelectul concepe Atotputinţa, adică Infinitul, se relevă, în esenţa ei, drept efectul sau rezultatul actului prin care Infinitul „se gîndeşte" pe sine în oglinda intelectivă. Altfel spus, „ideea" noastră despre Realitatea absolută şi infinită, atunci cînd ea capătă conştiinţă de sine, nu se cunoaşte în nici un fel drept cauză a acestei idei, căci altminteri ar fi însemnat că nu gîndeşte Realitatea supremă, ci un efect şi o realitate relativă. De aceea „ideea" aceasta subzistă prin ea însăşi, în chiar existenţa ei ca act intelectual, drept *dovadă* a existenţei Realităţii divine. Inteligenţa nu poate *interpreta* prezenţa acestei „idei" în ea însăşi decît ca imagine a Modelului său. Date fiind toate acestea, inteligenţa se identifică în mod necesar cu propria-i esenţă în actul care corespunde celei mai înalte dintre

posibilitățile sale, întrucît aici își atinge limitele existențiale. Ea se descoperă pe sine drept *simbol* a Ceea ce se reflectă și se prezentifică în ea. Prin însăși natura ei și „conform asemănării", inteligența este „chip al lui Dumnezeu" atunci cînd actualizează această natură în actul celei mai înalte concepții cu putință. Astfel considerat, „gîndul" Infinitului împlinește prin el însuși prima realizare a hermeneuticii principiale. Aici aflăm *simbolul*, intelectul care, în actualitatea sa existențială, dezvăluie intelectului reflexiv transcendența Realității a cărei imagine este.

Prin urmare, putem conchide că inteligența este de natură adamică. Pentru omul căzut ea constituie urma stării paradisiace, ceea ce s-a sustras coruperii naturii edenice, și aceasta întrucît în chiar starea paradisiacă ea era „mai mult decît paradisiacă". Trebuie să observăm că Adam, creat fiind *după chip și asemănare*, este primul simbol al Transcendentului în sensul propriu al termenului, primul lui semn. Asta nu înseamnă că întreg macrocosmosul nu ar fi, și el, o manifestare naturală a divinului, iar multitudinea nenumărată de forme, ființe și relații care îl constituie nu ar fi și ele revelațiile adecvate ale nenumăratelor „aspecte" ale lui Dumnezeu. Omul însă nu reflectă cutare ori cutare aspect determinat al lui Dumnezeu în lume; prin urmare, natura umană este indiscernabilă de funcția, de poziția „centrală", de relațiile pe care omul le întreține cu restul universului „său". Din acest punct de vedere, Adam este un microcosmos cuprins într-un macrocosmos, adică o lume în mic sau, mai precis, o reprezentare a lumii în lume, exact ceea ce este definitoriu pentru simbol. Dar el nu poate fi icoană cosmică, oglindă înspre care converge și în care se reflectă întreaga lume, reprezentîndu-se, prezentîndu-se sieși și unificîndu-se astfel, decît în măsura în care Adam este chip divin, atestare a transcendentului și metacosmicului deci. Omul este el însuși „surplusul semantic" despre care vorbeam, prezența semantică în lume care depășește totodată lumea, limita lumii în lume, golul sau vidul aflat în centrul universului și care *este* centrul universului, gol dinlăuntrul butucului roții cosmice datorită căruia roata se învîrte în jurul lui Adam, domn al timpului și spațiului. Doar astfel poate fi el semn, simbol mijlocitor în care Dumnezeu Se prezentifică dinaintea lumii și prin care se operează semantic întoarcerea de la multiplu la Unu (în măsura în care chipul își realizează asemănarea); și după cum am văzut, aceasta este tocmai funcția simbolului: „Mai ales atunci cînd e vorba despre Dumnezeu și despre creaturi, explică părintele Javelet, asemănarea este o mijlocire ontologică între Creator și lucrarea sa, între Unu și multiplu."[1] Prin însăși existența sa, Adamul primordial săvîrșește o radicală *diacrisis* în ceea ce privește manifestarea universală. El o „semnifică" în sensul propriu al termenului: o face semn în el însuși, o leagă deci de ea însăși și prin acest gest o abordează în ea însăși, o subordonează ca lume, stabilindu-i limitele sau, mai curînd, în măsura în care el însuși îi este limită.

Or, înainte de toate, intelectul este cel care se constituie în oglindă universală a lumii, centru ce reflectă totul, Adam însuși ca microcosmos; el este „lectorul

1. *Image et ressemblence*, t. I, p. 343. Nu putem decît să recomandăm acest studiu magistral atît prin cuprinzătoarea sa erudiție și bogăția mărturiilor adunate, cît și prin profunzimea vederilor și spiritul autentic metafizic ce-l animă. Nu există alt studiu patristic și teologic de care să ne simțim mai apropiați.

universal". De aceea tradiția creștină[2] interpretează spusa „după chipul" *lui Dumnezeu* ca desemnînd înainte de toate Logosul divin, care este primul *Chip* al Realității divine în Dumnezeu Însuși, Logosul înțeles ca „Microtheos" în „Macrotheos", dacă putem spune așa. Și iată-ne ajunși din nou, și pe această cale, la principiul semantic și la concepția intelectivă a divinului ca esență în act a intelectului uman. Intelectul uman, logosul creat, împlinește în această lume ceea ce împlinește dintru eternitate acel Theomorph principial, *logosul* increat. Logosul uman este făcut după chipul Chipului esențial; iar intelectul nostru, imagine și simbol al lui Dumnezeu, își actualizează asemănarea, teomorfismul său creatural, devenind „concepție a Infinitului"[3], doar prin participarea la teomorfismul esențial al *Logosului* Suprem (participare care este lucrare a Spiritului). Adam este prin urmare intelectul-simbol al *Logosului*, îndeplinindu-și astfel sarcina hermeneutică. Deoarece, iată: prima dintre toate hermeneuticile, prototipul lor unic și permanent, ne este dată în Verbul divin, eterna cunoaștere a Tatălui. El este cel care „interpretează" esența[4] și desfășoară multiplicitatea non-cantitativă de semnificații arhetipale, inepuizabile, tăinuite în Ea. Această hermeneutică, cu adevărat „principială", instituie Verbul ca „loc al posibilităților" divine, loc al inteligibilelor, anume Cuvîntul prin care se enunță și se formulează infinitatea de *Nume* divine. În chip asemănător, și Adam-simbolul, prin însăși existența lui de intelect teofanic, se constituie în hermeneut al realității cosmice: el dă nume ființelor și lucrurilor, devenind astfel rostire a esenței lor. La fel cum o oglindă, pentru a reflecta o imagine, nu are nimic altceva de făcut decît să fie ea însăși, fără ca obiectul să-i poată interzice în vreun fel să-i capteze imaginea,iar pentru oglinda intelectivă este îndeajuns să se afle plasată în inima lumii, pentru ca macrocosmosul să și devină microcosmos, căpătîndu-și în acesta din urmă forma semantică: „Și Domnul Dumnezeu, care făcuse din țărînă toate fiarele cîmpului și toate păsările cerului, le-a adus la Adam ca să vadă cum le va numi; așa ca toate ființele vii să se numească precum le va numi Adam." Adam logothetul, hermeneut al creației, la fel cum *Logosul* divin este hermeneut al Esenței divine, întemeiază oare în felul acesta caracterul natural al limbajului, după cum spun „Nahmanide, Judas Halevy și alții"[5], sau caracterul său convențional, după cum afirmă Maimonide? Credem că ambele păreri se cer susținute în egală măsură. Căci prin definiție numele nu poate fi pur și absolut natural. Pură și absolut naturală este doar natura însăși, ființa ca ființă. Numele, prin definiție, este un simbol, deci un altul decît ceea ce numește, situîndu-se astfel în ordinea culturală sau hermeneutică. De aceea această ordine este ca un fel de nouă creație înlăuntrul creației, are o natură „instituțională", „dublează" în oglindă macrocosmosul, îl semnifică, prezentînd acea discontinuitate verticală, atestare a Transcendenței, pe care am semnalat-o în repetate rînduri ca fiind esențială

2. *Ibidem*, pp. 72-88

3. Această „concepție a Infinitului" este, desigur, „imaculata concepție" care este Maria (care declară sfîntul Bernadette: Eu *sînt* Imaculata Concepție, formulă surprinzătoare). Din acest punct de vedre, Maria corespunde *intelectului pasiv*, comparat de Aristotel cu „ceara unei tăblițe pe care nu este scris nimic" (*De anima*, III, 4, 430, a). Doar în măsura în care este perfect gol, „fără de amestec", spune Aristotel, intelectul poate „concepe" Logosul, devenind *theotokos*, „mamă a lui Dumnezeu".

4. Cf. Sfîntul Ioan, I, 18; literal: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul cel Unu-Născut, Care este în sînul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut".

5. Elie Munk, *La voix de Thora, commentaire du Pentatench*, t. I, p. 30.

pentru semn şi pentru a sa *diacrisis*, esenţială de asemenea disrupţiei pe care o operează prin însăşi existenţa sa. Tocmai de aceea spune bine textul biblic cum că Dumnezeu a adus dinaintea lui Adam toate fiinţele *ca să vadă* cum le va numi, ca şi cum ar fi fost vorba despre ceva „nou", imprevizibil. Dar şi invers, ceea ce este „nou", ceea ce este disruptiv sau diacritic în raport cu ordinea naturală, nu poate fi decît manifestare a esenţei metafizice sau supranaturale a lucrurilor, cea pe care numele are funcţia de a o exprima. Odată cu rostirea numelor se instituie în această lume revelaţia inteligibilelor care nu îi aparţin, şi care prezintă în raport cu ea o discontinuitate necesară. Întrucît microcosmosul, simbol al lumii, nu dublează *inutil* lumea în oglindă. El dezvăluie ceea ce este ascuns sub vălul formelor naturale, ceea ce nu se poate manifesta ca atare din cauza condiţiilor limitative ale lumii. De aceea nu vom afla niciodată relaţii pe deplin satisfăcătoare între forma unui limbaj şi forma naturală a fiinţelor (deşi pot fi stabilite anumite legi constitutive valabile pentru toate limbile[6]). Dar aceasta nu se întîmplă datorită caracterului arbitrar al semnului, după cum afirmă cu prea multă uşurinţă unii lingvişti. Ci dimpotrivă, datorită relaţiei metafizice (nu fizice) care uneşte limbajul „primordial" de esenţa pe care o numeşte. Iată de ce textul biblic poate afirma: „aşa ca toate fiinţele vii să se numească precum le va numi Adam."

Astfel se prezintă soluţia furnizată de principiul hermeneutic întru buna dezlegare a acestei dificultăţi. Întrucît, dacă e adevărat că esenţa este cea care se enunţă în numirea adamică, se întîmplă astfel doar în virtutea operaţiei hermeneutice îndeplinite de intelectul-simbol, revelator semantic al macrocosmosului, oglindă participantă la lumina *Logosului* divin, Cel care este Hermeneutul prototipic al esenţei divine. La fel cum numele increate sînt doar diverse aspecte ale Esenţei tearhice în gîndirea Verbului, şi numele create pronunţate de Adam sînt în realitate diversele forme intelective pe care le iau creaturile atunci cînd sînt gîndite de el. Hermeneutica adamică este reflex al hermeneuticii supreme prin care este desfăşurat cîmpul infinit al Gloriei divine la nivel paradisiac. Din acest punct de vedere vor trebui analizate diferitele culturi tradiţionale, simbolice şi sacre, şi anume drept o prelungire şi o diversificare a culturii adamice (sau a tradiţiei primordiale), constituindu-se, în consecinţă, într-o a treia hermeneutică sau, mai curînd, într-un al treilea grad al aceleiaşi hermeneutici principiale. Am putea desemna fiecare dintre aceste grade prin termenii de divin sau metafizic, adamic sau primordial şi cultural sau tradiţional. Şi astfel vom înţelege în ce sens, mult mai riguros şi mai puţin metaforic decît s-ar părea, am definit cultura drept o adevărată „lume inteligibilă." Fiind lume inteligibilă, cultura se identifică în mod principial cu „conţinutul" gîndirii Verbului, loc al tuturor posibilelor, sinteză ipostatică a „ideilor" divine, hermeneutică culturală ce derivă din hermeneutica divină prin mijlocirea hermeneuticii adamice, se împărtăşeşte în mod necesar din natura ei, reflectîndu-i, pe cît îi este cu putinţă, structura, în conformitate cu „unghiul de vedere" sau „centrul de perspectivă" care o determină să fie o anumită cultură şi nu alta.

6. Ne gîndim mai ales la cercetările lui Marcel Locquin, aşa cum transpar ele din articolul detaliat de surprinzător publicat în revista *Science et Vie*, număr în afara seriei, *La planète des hommes*, iulie 1980, sub titlul „Le fond commun des langages et des écritures", pp. 53-56.

De aceea notam dintru început că sub figura lui Adam se adună laolaltă toate temele studiului nostru. Ele îşi află locul potrivit şi se ordonează firesc, una după cealaltă, găsindu-şi în chipul adamic confirmarea şi coerenţa. Cu toate acestea, dacă e adevărat că Adam hermeneutul întemeiază hermeneutica principială a oricărei culturi, dacă în el cultura se constituie ca act fundamental al intelectului nostru, care este tocmai acel Adam din fiecare dintre noi, nu în Adam *se desăvîrşeşte* orice cultură. Hermeneutica tradiţională sau culturală, cea a simbolisticilor sacre, se adresează omului istoric şi vorbeşte despre realitatea comună. Ea s-a îndepărtat mult de hermeneutica primordială, cu care nu mai are nici un contact. A traversat încercări şi a cunoscut crize, cea mai dificilă dintre acestea fiind criza declanşată de *eşecul babelian*. De aceea, aflată în culmea decăderii, ea are nevoie, spre a putea totuşi urca înspre desăvîrşire, de un alt chip, care ne va fi dat de „semnul lui Iona". Acestea ar fi cele două probleme pe care le mai aveam de analizat.

Articolul 2
EŞECUL BABELIAN AL SIMBOLULUI

Textul *Genezei* citat anterior se continuă astfel: „Şi a pus Adam nume tuturor animalelor şi tuturor păsărilor cerului şi tuturor fiarelor sălbatice; dar pentru Adam nu s-a găsit ajutor pe potriva lui"[7]. Prin urmare, hermeneutica adamică este pusă în raport direct cu transcendenţa Simbolului teofanic, acela care, dînd lumii o interpretare, nu-şi află pentru sine nici un referent. În el şi prin el esenţa oricărei fiinţe devine nume, întrucît totul se raportează la el şi-şi află în el un referent; dar el, ca esenţă teomorfă, nu se poate raporta la nimic din cele ale lumii şi nu-şi află în această lume nici un *nume* pentru sine, nici un simbol care să-i salveze esenţa (pentru că în realitate numele acesta este în el însuşi). Dacă bărbatul (principial) este chip al lui Dumnezeu, femeia (principială) este un chip al bărbatului, este microcosmos al macrocosmosului, ceea ce bărbatul nu ştia (somnul profund) că este în fapt: „reflexul lui luminos", pentru a relua traducerea lui Fabre d'Olivet, asemănarea lui, numele esenţei sale. Transcendenţa simbolului adamic, sub acţiunea căruia lumea se revelează în formele ei semantice, dă seama de principiul oricărei hermeneutici a realităţii cosmice. După cum am afirmat deja, ea întemeiază originea culturilor umane. Însă nu le este totodată sfîrşit şi desăvîrşire. Şi iată de ce:

Conform definiţiei propuse de noi pentru simbol, aceea de „operator semantic", Adam hermeneutul interpretează realitatea şi prin chiar această „alchimiei semantice" a cosmosului. Totuşi, operaţia de interpretare pune temeiul „alchimiei semantice" a cosmosului. Totuşi, operaţia de interpretare se efectuează în chiar principiul ei, printr-o punere sub Transfigurare inteligibilă se efectuează în chiar principiul ei, printr-o punere sub semn de întrebare a realităţii. Ceea ce este „bănuit" aici nu este, ca înainte, ansamblul simbolisticilor sacre, ci simbolistica însăşi este cea care suspectează ansamblul lumii create, a cărei competenţă semantică este contestată: în lume nu

7. Fabre d'Olivet propune următoarea „versiune literală" pentru acest verset (pe care noi îl traducem după *Vulgata*): „Şi a pus Adam nume tuturor patrupedelor şi tuturor zburătoarelor cerurilor şi tuturor fiarelor naturii terestre; dar pentru Adam (omul universal) nu s-a găsit un ajutor (forţă auxiliară) asemenea unui reflex luminos al lui însuşi". (*La langue hébraïque restituée*, Delphica, partea a doua, p. 87).

aflăm nimic asemănător transcendenței constitutive a hermeneutului Adam. Microcosmosul denunță iluzia (o anumită iluzie) lumii în pretenția ei de a fi *analogon*-ul omului, la scară mare. Lumea se reduce la om, omul nu se reduce la lume. Va trebui oare să vedem în această hermeneutică a realității o interpretare reductivă a realului, o simplă inversare a interpretărilor reducționiste întîlnite de-a lungul întregii noastre critici ? Reducționismului naturalist și, în cele din urmă, semiotic, trebuie oare să-i opunem un reducționism de sens contrar, idealist și semantic ? Aceasta să fie semnificația principială a simbolului ?

S-ar putea. Și aceasta pentru că, prin simbolul adamic, hermeneutica realului nu se poate realiza decît instituind o ordine autonomă a simbolisticii ca atare. Teza autonomiei simbolului este o constantă a lucrării noastre. După cum am arătat, ea vine în ntîmpinarea transcendenței funcției lui de aducere-în-prezență îi este*imagine* și dovadă. Simbolul este transcendent, adică independent de orice ordine determinată a realității, și aceasta atît în ființa lui simbolică precum și în măsura în care este semn. Independența, autonomia ordinii simbolice (autonomie esențială ce nu exclude multiplele dependențe față de toate elementele naturale sau cosmice folosite de ordinea simbolică spre a se constitui pe sine), întemeiază și posibilitatea, pentru sine ordinii simbolice, de a se considera pe sine scop. Simbolul nu este el însuși decît în măsura în care se oferă transcendentului ce se prezentifică în el drept mijlocire pură ; dar nu se poate aneantiza pe sine prin funcția lui decît în măsura în care este el însuși în mod absolut și se bucură oarecum de privilegiul unei independențe radicale în raport cu orice ordine determinată a realității. Cele spuse sînt valabile și pentru instrumentalitatea în genere, lucru deloc surprinzător de vreme ce semnul simbolic este cel care definește esența și posibilitatea oricărei instrumentalități, după cum aminteam cu puțin timp înainte. Fără sacru, fără „separarea" ontologică actuală, instituită prin prezența semnului simbolic, n-ar fi existat nici tehnică, nici civilizație. Ideea de instrument este în mod esențial ideea unei realități independente de orice articulație actuală dar capabilă de orice articulație posibilă. De aceea și în virtutea acestei independențe ordinea culturală nu-și poate propune drept scop decît propria-i dezvoltare. Specificul unui instrument ori al unei mijlociri este acela de a cuprinde o mulțime indefinită (posibilă) de mijlociri. A lega doi termeni printr-un al treilea înseamnă, eventual, în plan conceptual, o indefinitate de relații intermediare, lucru demonstrat de altfel de argumentul „celui de-al treilea om". Prin urmare, orice mediere culturală și mai ales prima dintre toate, medierea semnului, conține în sine posibilitatea propriei proliferări, a cărei indefinitate *imită* în planul ei, bogăția inepuizabilă a ființei, putînd chiar emite pretenția de a rivaliza cu aceasta. Spre a fi cu putință cele spuse este necesar să pierdem din vedere funcția de prezentificare a simbolului, natura pur participativă a realității sale ca entitate semiotică. În această pervertire a naturii și a funcției semnului – pervertire a cărei posibilitate este implicată în însăși existența mijlocirii simbolice – ordinea simbolică sau, la fel de bine, ordinea discursului, se substituie progresiv ființei înseși, acelei ființe pe care are drept funcție de a o face cunoscută. Totul este reductibil la oglinda mijlocirii simbolice. *De vreme ce putem rosti totul, înseamnă că rostirea este totul.*

Aceasta este cazul pervertirii hegeliene a gnozei veritabile. Hegelianismul este o filosofie a mijlocirii, dar a unei mijlociri sau instrumentalități care-și devine

sieși scop și se identifică, în ultimă instanță, cu discursul hegelian însuși. La fel se întîmplă și cu sofistul, cel pe care Platon ni l-a înfățișat ca fiind condamnat la enciclopedism și la *mimesis*, întrucît *mimesis* este unica modalitate de a se asemui pe sine cu orice, de vreme ce nu putem reflecta întotdeauna totul[8]. Aceasta este, în general și situația oricărui idealism, el fiind, la urma urmelor, echivalent cu gnosticismul și cu sofistica. Dar tot asta ne învață și textul biblic prin celebra imagine a „Turnului Babel". În vremea aceea era în tot pămîntul o singură limbă și un singur grai la toți. Purcezînd de la Răsărit[9], oamenii au găsit în țara Sennaar un șes și au descălecat acolo. Apoi au zis unul către altul : „Hai să facem cărămizi și să le ardem cu foc!" Și au folosit cărămida în loc de piatră iar smoala în loc de var. Și au zis iarăși : „Hai să ne facem un oraș și un turn al cărui vîrf să ajungă la cer și să ne facem faimă înainte de a ne împrăștia pe fața a tot pămîntul!" Turnul amintit aici este și *faima* (renumele -n.tr.), adică întreaga ordine simbolică și, în cele din urmă, cultura sacră în dezvoltarea ei. Cultura aceasta este de origine adamică. Ea a supraviețuit alungării din Eden, este tradiția imemorială și primordială, memoria semantică a omenirii, cea care făcuse unitatea speciei umane care „era o singură limbă și un singur grai". Dar, oricare ar fi abaterile omenirii de la principiul tradiției, această memorie nu poate fi menținută decît cu condiția ca ea să rămînă întoarsă înspre acest principiu, adică spre Eden, să rămînă deci „orientată". Or, tocmai de aceea oamenii veneau dinspre Orient (Răsărit, în versiunea românească a Biblici, de unde am preluat de altfel traducerea pasajelor de mai sus, *Facerea*, 11, 1-4 – n. tr) : „Inima lor a părăsit pe Cel care este anterior lumii"[10] Din acel moment, mijlocirea simbolică, abandonînd scopul transcendent pe care trebuia să-l împlinească, se întoarse înspre sine și *se crijă în transcendență*. „Faima" (Renumele – n. tr.) se înălță înspre cer, ambiționînd să-și asume doar pentru sine verticalitatea care îl constituise și îi era absolut esențială. Ceea ce era semn dat se transformă astfel în semn construit, ceea ce trebuia să „ducă la cer", adică la Transcendent și la divin devine obstacol de netrecut pentru imanența divinului din el, întrucît s-a luat pe sine drept scop, sieși. De aceea Dumnezeu însuși este obligat să „coboare" și să instituie prima alianță „supranaturală" sau revelată, prin Avraam. Pînă atunci, cultura adamică era purtătoarea a Luminii divine care se prezentifica în ea într-un mod oarecum natural. Ea era o prelungire a Paradisului terestru, adică a stării originare în care Cerul atingea pămîntul, iar pămîntul era prezent Cerului în mod natural și imediat. O dată cu căderea „apare" distanța

8. *Sofistul, 232-234*. Cum poate fi explicată impresia de cunoaștere universală pe care o lasă sofistul ? Trebuie să existe o „artă unică", capabilă să creeze orice. Aceasta este arta iluziei și a acelei *mimesis*, ca jucînd astfel același rol cu *Mâyâ* vedantină. Căci sofistul este în noi. El este posibila corupere a medierii intelective implicată prin natura sa de oglindă. El este *celălaltul* ființei, cel a cărui posibilitate îl scandalizează pe Parmenidele din noi, cu care „muncește" intelectul pe dinlăuntru și îl obligă să depășească „ideea ontologică", de vreme ce tot trebuie ca Neființa să poată „fi" și ca într-un anumit mod.

9. Versiunea noastră este tributară mai multor traduceri. (Ed. Fleg, Elie Munk, Sfîntul Ieronim, *LXX* etc.). Traducerile amintite folosesc : Înspre Răsărit (Orient). Dar în *LXX* și în *Vulgata* stă scris: *„de la Răsărit"* și credem că, și din rațiuni metafizice, se impune sensul din urmă. (De altfel, și în versiunea românească a Sfintelor Scripturi, de unde am preluat traducerea pasajelor biblice, aflăm tot sensul din urmă, cel preferat de autor, și anume : *Purcezînd de la răsărit...* – N. tr.).

10. Rabba, 35 ; citat de Elie Munk, *La voix de la Thora*, t. I, p. 112.

dintre Cer și pămînt; dar pe măsura „orientării" sale, tradiția rămîne în mod natural purtătoare a imanenței divine, a luminii și puterii acesteia, întrucît intelectul este oarecum în mod natural supranatural. În același timp însă, pentru mijlocirea culturală apare tentația de a „acoperi" distanța verticală ce separă Cerul de pămînt și de a-și folosi transcendența în propriul profit: să ne facem faimă (renume - n. tr). Ca răspuns la această uzurpare semantică, ce nu poate uni prin sine Cerul cu pămîntul ba mai mult chiar, distruge funcția unificatoare a Simbolului, puterea lui conjunctivă – de unde, amestecul limbilor – Dumnezeu nu poate decît să „coboare", însă de astă dată printr-un act propriu Transcendenței Sale, act care nu restabilește comunicarea dintre Cer și Pămînt decît menționînd distanța care le separă, și doar pe baza unei elecțiuni, a unei alegeri, adică restrîngîndu-și imanența la punctualitatea exclusivă a unui om, a unei forme, a unei religii[11], punctul fiind urmă a verticalei în planul orizontal. De fapt amestecul limbilor nu este atît o pedeapsă, ci este realizarea „efectivă a dorinței care animă făcătorii de faimă", căci Dumnezeu nu pedepsește niciodată altfel decît lăsînd să se împlinească de la sine consecințele actelor noastre. Or, confuzia entităților semnificative ale limbajului evocată de etimologia „simbolică" a termenului Babel, numit astfel pentru că „acolo *a amestecat* Domnul limbile a tot pămîntul" – de la verbul *bâlal* care înseamnă a încîlci, a amesteca, a confunda, literal a „bîigui" – această confuzie, deci, realizează o unificare a limbajului, dar numai prin indistincția formelor: uniformitatea urmează unității care, la nivelul formelor, implică deosebirea lor. Este inevitabil acum ca unitatea să nu se mai poată realiza decît în uniformizare, în indistincție formală, și aceasta tocmai pentru că entitățile semiotice nu mai sînt „orientate" înspre Transcendent, ci sînt reduse la ființa lor formală. Iată de ce ceea ce fusese *Bab-el*, „poarta lui Dumnezeu", adică: deschidere întru Unul, loc privilegiat al imanenței Sale, devine sursă a multiplicității confuze, loc privilegiat al separării dispersive[12]. Revendicîndu-și pentru sine autonomia, ceea ce trebuia să unească devine în mod necesar obstacol și cauză a divizării.

Articolul 3
SUB SEMNUL LUI IONA

Eșecul babelian al simbolului este analog eșecului și contradicției tuturor hermeneuticilor reducționiste. Aici însă, fiind în joc hermeneutica principială

11. De unde exclusivismul confesional: fiecare religie pretinde a fi singura adevărată; ceea ce și corespunde naturii lucrurilor, în măsura în care fiece oglindă reflectă Soarele într-o manieră unică.

12. Prin urmare, nu este cazul să nu ne întrebăm cum s-a putut trece, etimologic vorbind, de la *bâlal* la *Babel*, lucru ce pare poate „științific" imposibil. Să ne amintim, în legătură cu aceasta, că indigența teologică și spirituală a comentariilor Scripturilor Sfinte în toate edițiile catolice pe care le-am consultat, este un adevărat scandal, care nu datează din zilele noastre (edițiile din secolele XVIII sau XVII nu sînt mai puțin scandaloase în această privință). Știința cea mai exterioară și uneori cel mai puțin certă, cea care vizează litera, a ucis radical Spiritul. E suficient să-i citești pe Sfinții Părinți ori comentariile Sfîntului Toma, pentru a te afla în prezența unei vieți năvalnice. Din acest punct de vedere, comentariile lui Elie Munk, la *Thora*, care se adresează totuși unui public larg, fac dovada unor profunzimi metafizice și mistice greu de comparat cu ceea ce putem citi în edițiile creștine.

operată de simbol asupra realului, ceea ce dispare este realul ca atare, el transformîndu-se într-o entitate semiotică: și carnea devine vorbitoare. Va trebui deci să repunem simbolistica în adevărata ei funcție. Trebuie ca simbolul să se dovedească cu adevărat transfigurator al realității, operatorul semantic ce actualizează natura inteligibilă a realului, dar fără „reducție", fără „reziduu", fără „cadavru". Întreaga lume a experienței comune, pînă la cea mai opacă rădăcină a ei, trebuie transformată prin *transfigurare*, revelîndu-i-se astfel adevărata natură spirituală. Da, aici trebuie să ajungem, căci altfel totul nu-i decît minciună sau metaforă amăgitoare.

Prima imagine a hermeneuticii adamice ne-o arată ca fiind încercarea inaugurală și „inițiatică" pentru că ne obligă să alegem: sau vom „suspecta", alături de hermeneutica genetico-critică, enunțurile simbolice, sau vom „suspecta" lumea experienței comune alăturîndu-ne enunțurilor simbolice și contestînd lumii iluzoria ei autonomie, consistența-i mincinoasă, deschizîndu-ne astfel Verbului care s-a făcut trup în trupul lumii, și care scînteiază din tenebrele exteriorității cosmice. Alternativa este cît se poate de clară: fie ne convertim la simbol și ne lăsăm purtați de el în ascensiunea anagogică întru gloria lumii „așa cum o preschimbă în el însuși eternitatea", fie ne proiectăm indefinit (iar acesta este infernul) în dispersiunea babeliană a diferenței. Totuși, trebuie să fie vorba despre gloria lumii „așa cum este ea în el însuși". Și mai trebuie ca în simbolul însuși ascensiunea anagogică, timpul, spațiul, culorile, evenimentele, virtuțile, să nu se risipească în abstracțiuni, ci din contră, să se înstăpînească asupra realității lor plenare. Căci de fapt amețitoarea promisiune aflată înlăuntrul experienței simbolului este promisiunea unei lumi în sfîrșit reale, în același timp senină, asemenea Ființei imuabile dar și strălucind de fericire, asemenea Domnului dansînd întru triumful trinitarei înfloriri. De aceea hermeneutica principială are nevoie de un alt chip, nu inaugural de astă dată, ci terminal, în care să se împlinească promisiunile simbolului, un chip fără de care întreaga metafizică a simbolului nu-i decît vanitate și vînare de vînt. Acest chip este dat de efigia lui Iona, adică Christul înviat. Semn terminal, pentru că stă scris: „Că precum a fost Iona în pîntecele chitului trei zile și trei nopți", așa va fi și Fiul Omului în inima pămîntului trei zile și trei nopți (*Matei*, XII, 40). Aflăm aici prima vestire a Învierii, a cărei imagine o vom analiza pe scurt în continuare, *sub semnul lui Iona*.

După cum se știe, cartea lui Iona este una dintre cele mai controversate cărți ale Sfintelor Scripturi, ea dînd naștere la ample controverse atît în ceea ce privește istoricitatea, cît și semnificația sa. În ceea ce ne privește, nu ne vom ocupa de acestea. Cel puțin la fel de important ni se pare faptul că Christos l-a ales pe Iona drept semn al evenimentului major al „istoriei" sale, al evenimentului care adună laolaltă și unește toate faptele și rostirile lui: Învierea. Lucru extrem de important, întrucît Învierea este astfel identificată cu un semn, ceea ce nu înseamnă numai că ea însăși semnalează și „semnalează" „gesta" christică, ci și că – și chiar mai ales – ea o dovedește, o garantează, o autentifică. Ceea ce discuțiile contemporane relative la această minune n-ar trebui să piardă din vedere. Ne întrebăm întotdeauna ce dovedește Învierea, cel puțin în Scriptură. Și uităm că în realitate, pentru Christos mai întîi și apoi pentru sfîntul Pavel și tradiția apostolică, tocmai Învierea este cea care dovedește. Prin urmare, ce indicații ne sînt furnizate prin acest misterios „semn al lui Iona"?

Vom începe prin a sublinia, dintre numeroasele aspecte ale simbolismului lui Iona, pe acelea ce ni se par a fi în directă legătură cu problema dezbătută de noi. Versetul din Matei este de altfel îndeajuns de explicit, de vreme ce stabilește o paralelă clară între zilele petrecute de Iona în pîntecul balenei și îngroparea lui Christos timp de trei zile, în măruntaiele pămîntului. Or, nu putem subestima faptul că în ebraică *Yônâ* (*Yonas*, în limba greacă) înseamnă „porumbel". S-a recunoscut în porumbiță un simbol al Israelului, din cauza unui verset din *Osea* unde se află această comparație (VII, 11), precum și în legătură cu psalmul LXXIV, 19, care cîntă durerea poporului ales și căzut în captivitatea Babilonului, care își înalță ruga înspre Dumnezeu: „nu-ți lăsa porumbelul să ajungă pradă fiarelor sălbatice". Nu este deci imposibil să vedem în Iona captiv în pîntecele balenei o aluzie la Israelul prizonier al Babilonului[13]. Iată că se restabilește astfel și legătura între semnul lui Iona și eșecul semnului babelian sau babilonean. Mai mult, după cum ne spune textul, Iona este „fiul lui Amitai" (I, 1), adică fiul „adevărului" (*emet*, în ebraică), deci semn, marcă, efect al adevărului. La fel cum în cazul *turnului Babel* oamenii au desprins semnul de referentul său inteligibil și l-au eliberat din acesta pentru a face din el lucrarea lor, semn al lor înșiși nu semn al divinului (să ne facem faimă), la fel și monstrul babilonean l-a înghițit pe Iona – Israel, el însuși semn al adevărului, popor-profet. Și totuși, tenebrele nu puteau ascunde lumina, hoțul de semn nu le poate ține mult în captivitate: într-o bună zi tot va trebui să restituie spiritul (porumbelul) furat. Dar pentru ca aceasta să fie cu putință, trebuie mai întîi abolită distanța pe care transcendența alianței avraamice o menține între Cer și pămînt. Coborîrea, venoza, „pogorîrea" divină trebuie să fie mai adîncă decît orice adîncime, mai depărtată decît orice îndepărtare, pentru a dovedi astfel că nu există nimic în afara divinului, că lumina pură a Logosului sălășluiește pînă și înlăuntrul celei mai tenebroase întunecimi. În plus, „coborîrea" trebuie să dovedească faptul că trupul însuși se împărtășește din divinitatea Logosului, iar creatura, în chiar inima ei, este infuz locuită de Increat astfel încît gloria pe care este predestinat să o cunoască în El, este hărăzită perfecțiunii naturii Sale, oricît de supranaturală ar fi aceea. De aceea, „Fiul Omului" se pogoară în moarte, în *inima pămîntului*, ne spune textul, adică în punctul extrem al separativității și renunțării. Verbul, Ființa semantică prin excelență, se face pe sine nu doar trup, ci și cadavru; el se identifică cu învelișul semantic golit de sens, cu bucățile risipite din Turnul Babel și se ivește din nou din străfundurile abisului, adună laolaltă, semnifică și înalță iarăși înspre Transcendență Turnul-simbol, re-deschizînd „Porțile Cerurilor".

Pentru că „re-învierea" este noua „înviere", *anastasis* în greacă, „re-înălțarea" a ceea ce era căzut, deșteptarea, restaurarea. Dar Turnul-simbol, reînălțat și re-pus pe axa Transcendenței sale, le atrage pe toate după sine: *si exaltatus, omnia ad Me traham*, „de mă voi înălța, le voi aduce pe toate la Mine", spune Christos în Evanghelia după Ioan, făcînd aluzie la apropiata crucificare. Crucea

13. Aceasta este o interpretare susținută de mai mulți exegeți; cf. mai ales M. Delcor, *La Sainte Bible*, Letouzey și Ané, t. VIII, *Introduction à Jonas*, 1961, p. 274.

contradicției face din Fiul Omului *semnul* vizibil al reconcilierii[14]. Totul este consemnat; totul este împlinit și adus la perfecțiune: nu mai există cadavru, mormîntul este gol, chiar și învelișurile semiotice sînt în sfîrșit resorbite în Referentul Suprem pe care-l prezentifică; ascensiunea anagogică nu lasă nici urmă nici reziduu. Învierea și înălțarea sînt două faze ale unui aceluiași proces[15], lor trebuind să le adăugăm pogorîrea cincizecimii, adică revărsarea Duhului, yônâ al porumbelului, cel născut din moarte și pregătind astfel învierea universală, înnoirea chipului lumii întregi.

„Fiul Omului" numește chintesența realității umane, manifestare a ceea ce are ca mai lăuntric, mai real, anume deiformitatea, calitatea ei de simbol al lui Dumnezeu. Deci Fiul omului este simbol al simbolului; este simbolul regăsit în adevărul său prim și mîntuitor. În el se realizează plenar adevărul simbolului, efectivitatea funcției sale prezentificatoare și deci mîntuitoare a oricărui *trup*. El este simbolul prototipic. În el trebuie să se împlinească și ceea ce nu se va putea verifica pentru întreaga ordine simbolică (macrocosmosul) decît dacă integrarea transfiguratoare este efectuată în cel care este inimă a lumii (microcosmosul). Cel Nou Născut, Omul Nou, Cel care se ivește de dincolo de rîul morții pe „pămîntul viilor" trebuie să țîșnească din inima pămîntului, din noaptea tenebrelor, din mormînt. Aceasta este prima *fază*, urcarea din abis. Mai apoi El trebuie să „dovedească" faptul că lumea în care El trăiește este deja pentru El, Noul Adam, un nou Cer și un „pămînt nou". Este vorba, desigur, despre cele patruzeci de zile în care este atestat adevărul învierii, dar este vorba și despre certificarea naturii glorioase, spirituale, „pneumatice" a întregii creații sau, altfel spus, a tuturor formelor terestre. Este o luare în posesie a lumii umane, și o „verificare" a esenței ei luminoase; conform amplorii acestei realizări, se stabilește o relație directă cu minunea apostolilor, cea prin care urmează să se realizeze botezul regenerator al întregii lumi. Doar atunci poate avea loc cea de-a doua fază ascensională, prin care se manifestă realitatea

14. După cum am observat deja (*Le mystère du signe*, cap. V, art. III, sect. I), evanghelia după Ioan identifică Crucea lui Christos cu Șarpele de bronz înălțat de Moise în deșert, a cărui simplă vedere avea virtuți vindecătoare, adică cu ceea ce Scriptura însăși numește un „*simbol* al mîntuirii".

15. Se știe că în *Faptele apostolilor*, Sfîntul Luca indică o durată de patruzeci de zile între înviere și înălțare, lucru considerat de exegeți drept pur „simbolic", înțelegîndu-se de la sine că este vorba despre un număr sacru, „singurul pe care-l aveam la dispoziție pentru a indica o perioadă mai lungă de timp"! Aceasta este explicația pe care nu se teme să ne-o furnizeze unul dintre cei mai reputați exegeți ai vremurilor noastre, W. Kasper, *Jésus le Christ*, Cerf, 1976, p. 222. Or, lucrul este absolut inexact, întrucît în simbolica iudaică există mai multe perioade sacre, cea a Jubileului, de exemplu, care durează 7x7+1, sau cea de 70, care simbolizează săptămîna și sabatul. De fapt, 40=10x4; 10 semnifică sfîrșitul unui ciclu, 4 este numărul pămîntescului, 4x10 semnifică întregul ciclu terestru, deci durata dintre naștere și moarte, adică „epuizarea" unei stări de existență și trecerea într-o altă stare. Prin urmare, semnificația simbolică este absolut precisă și riguroasă. În ceea ce privește realitatea istorică, ea este evidentă pentru cel ce are cu adevărat simțul simbolicii; întrucît, departe de a nega istoria, valoarea sacră a unui număr o confirmă și o garantează. Cele spuse sînt valabile și în ceea ce privește menționarea norului care l-a ascuns pe Christos Vederii apostolilor în timpul înălțării.

integrării transfigurative a lumii sensibile în ființă spirituală care se prezentifică în ea. Învierea, cele patruzeci de zile, Înălțarea, desenează o schemă în formă de cruce: din „inima pămîntului" la ieșirea din mormînt se întinde, pînă în centrul crucii, calea dată de brațul ei inferior. Cele patruzeci de zile „realizează" latura orizontală, adică reintegrarea în starea umană glorioasă, reînnoită, spirituală. În sfîrșit, înălțarea realizează brațul vertical superior, adică integrarea în stările superioare ale ființei, cu alte cuvinte, în lumile angelice și cele ale înaltelor ierarhii spirituale. Înălțarea are loc în lumea sensibilă, în lumea experienței comune, în virtutea naturii riguroase a corespondențelor analogice între simbol și referentul său. Dacă verticala simbolizează ieșirea „în afara cosmosului", aceasta este cu putință doar pentru că ea o realizează efectiv, în felul ei. Prin urmare, nu există nici un mijloc de a ieși din lume, vizibil și activ (nu pasiv, cum se întîmplă prin moarte), decît urcînd cu trupul (în mod glorios) de-a lungul verticalei. De fapt, însăși realitatea verticalei este de ordin semantic și nu ar putea fi nici definită, nici concepută, în afara funcției sale simbolice.

Cît despre cea de-a treia fază, pogorîrea *Duhului*, ea corespunde în mod exact unui Anti-Babel, fiind reunificare a limbilor. Sau, cum spune Hans Urs von Balthasar: „Învierea Fiului este în cele din urmă revelare a *Spiritului*"[16]. Este revivificare a „puterii semnelor", trezire a dinamismului lor semantic, reactualizare a virtuții lor operative. Simbolistica, sfințită din nou prin sîngele baptismal al Dumnezeului Om poate comunica pentru vecie focul inteligibil ce o locuiește, *Pneuma*, tuturor celor ce consimt să se lase informate de ea, pentru ca prin această comuniune întreaga lume să poată cunoaște revelația Spiritului, aprinzîndu-se astfel focul spiritual care este înlăuntrul oricărui lucru.

Aceasta este, pe scurt, semnificația „semnului lui Iona". Dar cum este ea cu putință? Aici se manifestă funcția radicală a hermeneuticii Învierii. Pentru că simbolismul ne este astfel prezentat încît se erijează el însuși în încercare terminală și hotărîtoare, nu-l putem în nici un fel ocoli. Simbolurile ca atare sînt sau adevărate, sau false. Aici este judecata. În chipurile adamice sau babeliene, simbolistica cîștigă mult în raport cu evenimențialul; cel puțin sîntem îndreptățiți să presupunem acest lucru. Dar în Învierea Fiului Omului simbolul însuși devine eveniment de vreme ce Christos, înviind, a *unit* trupul de sufletul său procedînd, prin chiar acest gest, la *reconstituirea simbolului*. Altfel spus, El a dovedit că printre nenumăratele forme simbolice există cel puțin una care-și verifică integral raportul ontologic cu realitatea pe care o prezentifică, că, pe scurt, există cel puțin o formă sensibilă care nu este nimic altceva decît conținutul ei transcendent. *Atunci însă acest simbol reconstituit este suficient pentru a putea înălța lumea experienței comune alături de lumea gloriei.*

Nu vom relua aici toate problemele exegetice ale învierii.[17] Ne vom limita la două remarci, una relativă la textele scripturale iar cealaltă – la literatura patristică.

În ceea ce privește primul punct, să ne amintim că din prima jumătate a secolului XVII (în special în Germania protestantă) și pînă astăzi, punerea în discuție a faptului Învierii a suscitat o întreagă rețea de ipoteze istorice, exegetice hermeneutice, filosofice și teologice, ceea ce dovedește că intelectualitatea

16. *Pâques - Le mystère*, Cerf, 1981, p. 205

17. O expunere suficient de amănunțită a problemei vom afla în lucrarea lui W. Kasper,

europeană se simte direct atinsă de acest eveniment în ce are ea mai esențial (sensul realului, ontologia ei de referință); căci altfel, ea ar fi reușit pînă acum să neutralizeze evenimentul amintit. Cît despre cel de-al doilea punct, ne dă prilejul unei constatări inverse celei dintîi. Dacă vom întreprinde o analiză de-a lungul literaturii patristice, două fapte constante se vor desprinde cu claritate: deși nu sînt ignorate divergențele în ceea ce privește textul evangheliilor[18], faptul Învierii nu este contestat de nimeni.[19] Iar pe de altă parte, mai toți Sfinții Părinți leagă învierea lui Christos de învierea genului uman și chiar de aceea a întregii creații, căreia Învierea îi este în același timp dovadă și cauză. În cadrul Tradiției, Învierea este unanim văzută ca o hermeneutică a realității ce ne ajută să pătrundem într-un univers transfigurat, ca un eveniment revelator al naturii glorioase a creatului.[20]

Prin urmare, dacă vom opera conversiunea *logosului* la simbol, dacă vom accepta să ne lăsăm „făuriți" de această hermeneutică implicită, ce vom citi în acest eveniment?

Mai întîi, sîntem invitați să respingem în totalitate teza bultamanniană conform căreia, după spusa lui Karl Barth, „Iisus a înviat în Kerygmă"[21], și anume: Kerygma, proclamarea lăuntrică a credinței, este unicul loc în care Christ

Jésus le Christ, și mai des în scrierea lui Hans-Urs von Balthazar, *Pâques. Le mystère.* „Revista catolică internațională *Communio*" i-a consacrat un număr special, numit „Il est ressuscité", t. VIII, 1982, nr. 1, 96 p. Din perspectivă exegetică, presupunem că întreaga problemă este reductibilă la următoarele elemente: – 1) sîntem obligați să ne mărginim la textele neo-testamentare, ale căror divergențe sînt susceptibile de diverse explicații; 2) dar toate cad de acord asupra unui punct: Iisus, care fusese ucis, este din nou viu în timpul Său; în ciuda amețitoarei imaginații a exegeților, în această privință nu ne este permisă nici cea mai mică îndoială, cu atît mai mult cu cît nu putem susține, cu onestitate, că intenția acestor texte ar fi „mitică" sau „simbolică", ci doar că a fost ulterior greșit înțeleasă; 3) sînt posibile deci trei răspunsuri la întrebarea „de ce este afirmată învierea"? și anume: a) pentru că apostolii l-au văzut și l-au atins pe Christ; b) pentru că au crezut că-l văd și îl ating (halucinație perfectă); c) pentru că au mințit – fie ei înșiși, fie comunitatea creștină de mai tîrziu – pentru ca, inventînd și acreditînd această legendă, să poată justifica și garanta *faptul credinței*, adică faptul că s-a continuat, în mod surprinzător, să se creadă în Iisus și dincolo de eșecul morții sale. Dar dacă inventarea legendei este tardivă (secolul II), înseamnă că era absolut inutilă pentru transmiterea credinței. Dacă invenția este apostolică, ea este și mai puțin verosimilă, mai întîi pentru că este „bizară" (ar fi fost suficiente cîteva aluzii la apariția în mod subtil, în „astral") apoi pentru că este riscantă (cum poți fi sigur că nici o mărturie nu va veni să infirme o afirmație atît de uluitoare?) și, în sfîrșit, pentru că discordanțele scripturale în ceea ce privește regizarea faptului învierii sînt cît se poate de inexplicabile (reușita unei minciuni necesită uniformitatea mărturiilor). Rămîn deci numai ipotezele a) și b). Vă veți întreba poate ce diferență există între o percepție reală și o halucinație perfectă...

18. De exemplu, Sfîntul Ambrozie, *In Lucam*, cartea X, nr. 153, p. L., t. XV, col. 1242; *Sfîntul Ieronim, Epist. CXX ad Hedibiam*, cap. IV, P. L., t. XXII, col. 988.

19. Ceea ce nu înseamnă că lor le era ușor să creadă. Sfîntul Augustin spunea: Este de necrezut faptul că Iisus Christos a înviat după trup (*incredibile est Christum surrexisse in carne*) și a urcat la ceruri în chiar acest trup (*De Civitate Dei*, XXII, 5)

20. Este vorba despre *natura* creatului, dar sub un aspect al esenței sale la care creatura nu are încă acces. Evenimentul Schimbării la Față dovedește aceasta. Încă dinaintea Învierii

este cu adevărat viu pentru noi, singura semnificație acceptabilă pe care o putem da afirmației pascale. În fond, ea face din Kerygmă, din credință, adevăratul miracol, singurul semn, singurul simbol. Și trebuie să o respingem, căci ea însăși începe prin a respinge textul și anunțarea obiectivă a datului scriptural. Bultmann nu neagă că datul revelat, ceea ce noi am numi datul simbolic, nu ar exercita o veritabilă hermeneutică. Din contră, ideea că Kerygma, și în principal cea a învierii, „ne deschide în același timp și posibilitatea de a ne înțelege pe noi înșine"[22], este o constantă a doctrinei sale. Și totuși, nu Kerygma ca atare ne interpretează pe noi înșine, nouă, ci Kerygma deja interpretată, adică demitologizată de hermeneutica reducționistă a lui Bultmann. În realitate, nu mai avem nici măcar dreptul de a lăsa cuvîntul lui Dumnezeu să se rostească în noi, așa cum este el efectiv vestit. Desigur, ni se va răspunde: dar putem oare proceda altfel de vreme ce sensul acestui cuvînt pune în chip radical sub semnul întrebării ontologia noastră de referință, reclamînd de la noi „o acceptare oarbă printr-un *sacrificium intelectus*?"[23] Da, este posibilă și o altă cale, cu condiția să înțelegem că în joc nu este doar o „inteligență a sinelui" ci și o „inteligență a realului". Or, în Kerygma pascală se spun următoarele: raportul dintre persoană și trupul care o prezentifică este complet transformat; de la o prezență îndurată se trece la o prezență dominată.

Ce este, la urma urmei, relația dintre persoană și trupul prin intermedierea căruia aceasta este prezentă în lumea trupurilor și, în general, în ceea ce numim obișnuita realitate istorică? Relația este dublă, dacă nu chiar contradictorie. Pe de o parte, persoana întemeiază prezența, orice prezență este prezență a unui subiect de natură spirituală, liber, stăpîn pe actele sale, și în special pe acest act esențial care este cel al prezenței. Prin urmare, nu există „aici" decît dacă *cineva* se află *acolo*. Pe de altă parte, persoana nu poate „fi aici" decît dacă prezența ei este mijlocită prin trup ori, în măsura în care corpul este în spațiu, el deposedează persoana de prezența ei întrucît trupul, prin „aspectul" său obiectiv limitează iremediabil subiectivitatea spirituală și o predă, neputincioasă, tuturor privirilor. În măsura în care persoana este corporal prezentă ea este inevitabil și involuntar absentă. Ea este ex-pusă, pusă în afara ei înseși, indisociabil legată de cele în care nu poate totuși locui pe deplin; prin urmare, prin moarte, va deveni în mod necesar un simplu obiect, un cadavru. Merleau-Ponty spunea că a vedea un obiect înseamnă a-i putea face ocolul. A fi corporal vizibil înseamnă deci *a putea fi văzut* din toate părțile, înseamnă a fi *predat* privirilor, înseamnă a fi afectat de o

trupul lui Christos este deja, în ciuda cărnii, *de natură* spirituală. Să ne aducem aminte că în iconologia bizantină orice icoană a lui Christos este în primul rînd icoană a Schimbării la Față: „Odinioară, orice călugăr-iconograf își începea «divina-i artă» pictînd icoana Schimbării la Față", P. Evdokimov, *L'art de l'icôn. Théologie de la beauté*, D. D. B., 1970, p. 249. Iar în cele din urmă, după cum o spune și Evdokimov, „simbolul pictural este pictat nu atît cu culori, cît cu lumina taborică", adică cu lumina Spiritului Sfînt, care pătrunde în orice trup.

21. Citat de W. Kasper, *Jésus le Christ*, p. 201. Gîndul lui Bultmann asupra învierii este expus în „Nouveau Testament et mythologie", cap. VI, în *L'interprétation du Nouveau Testament*, Aubier, 1955, pp. 177-182

22. *Ibidem*, p. 180; de asemenea, pp. 29-31, unde credința este explicată ca o „înțelegere de sine"; a înțelege *Noul Testament* înseamnă a se înțelege pe sine.

23. *Ibidem*, p. 67

pasivitate esențială, înseamnă a se complace indefinit într-o neputință ontologică, constitutivă faptului de a exista corporal, într-un parcurs senzorial care pretinde să se asigure de realitatea obiectului său. Prezența „mea" corporală este vizibilitatea „mea", dar tocmai că vizibilitatea „mea" nu-mi aparține, nu este a „mea". Ea aparține tuturor privirilor posibile, în pofida noastră și fără ca noi să putem face ceva. Nimeni nu este stăpînul prezenței sale corporale, adică a ceea ce este reperabil, experimentabil și cognoscibil din persoană în cadrul realității istorice și comune. A fi prezent în această lume înseamnă a nu fi stăpîn al acestei lumi.

Învierea operează o răsturnare radicală a acestei relații îndurate. Ea împlinește astfel cel mai profund legămînt al persoanei spirituale; departe de a-i face rău, realizează perfecțiunea naturii persoanei. Corpul, cel în care se întrupează întreaga lume, pornind de la care se desfășoară, pentru persoană, indefinitatea non-personalului, a limitației obiectivante și exteriorizante, acest corp este în întregime pătruns de spirit, învăluit în spirit, devenind un alt mod al spiritului, de care spiritul dispune în întregime după bunul său plac. Corpul devine literalmente *act corporal*. Pasivitatea lui a dispărut, *nu mai este văzut* – ci se face văzut. Prin totala stăpînire a prezenței, toate raporturile trupului cu lumea corporală sînt transformate. El se sustrage oricărei puteri a lumii; nu că ar fi „deasupra" lumii sensibile, poate doar într-un sens figurat (și real, date fiind imperfecțiunile inerente oricărei formulări), ci pur și simplu acest corp spiritual nu mai este *supus* condițiilor lumii obișnuite. Acum, prezentificarea corporală este în întregime dependentă de realitatea spirituală a persoanei, ea putînd fi efectuată în tot atîta libertate cît și gîndirea care, în starea ei obișnuită, poate produce sau nu un anumit concept. Să nu credeți că dacă un corp spiritual ar fi corespuns unei posibilități reale el ar fi fost reperabil în lumea sensibilă. Dacă ar fi fost astfel, ar fi însemnat că lumea sensibilă este pe deplin închisă și impenetrabilă lumii spirituale, cînd de fapt lucrurile stau exact invers: cine poate cel mai mult, poate cel mai puțin[24]. Spiritualizarea corpului nu înseamnă în nici un fel evanescența sau dispariția lui, ci realizarea naturii sale adevărate, întrucît în realitate, corpul face parte integrantă din esența persoanei – căci altfel faptul că sîntem ființe corporale ar fi lipsit de o rațiune suficientă, trupul nemaifiind decît o vechitură rămasă de la înmormîntare. De înviat, învie însuși trupul lui Christos, nicidecum un altul, care ar apare inexplicabil de aiurea. Trupul acesta este cel în sfîrșit repus în drepturile adevăratei sale esențe; el nu devine un altul întrucît și trupul *este tot persoană*, conform uneia dintre dimensiunile acesteia din urmă.

24. Astfel, o ființă nu se poate mișca într-un spațiu cu două dimensiuni nu pentru că ar trăi într-un spațiu cu trei dimensiuni. Ci dimpotrivă. În timp ce reciproca nu este adevărată. Cum deja am spus, pentru o ființă bi-dimensională comoara este ermetic închisă într-un dreptunghi și ea nu va înțelege niciodată cum a putut fi traversată această închidere neîntreruptă și perfect etanșă. Un alt exemplu: gîndirea nu poate fi prezentă în spațiu nu pentru că este de natură spirituală și non-spațială. Dimpotrivă. Cuvintele unei fraze sînt și în spațiu, iar gîndirea poate fi prezentă în fiecare dintre ele și în toate laolaltă. Transcendența nu este absență, ci este mai curînd posibilitatea unei prezențe non-condiționate. În ceea ce privește corpul spiritual, nu-și au locul aici amănunte mai tehnice. Vom preciza doar că nu este vorba despre un corp subtil (sau psihic) care nu este nemuritor în sensul integral al termenului și este mai aproape de corpul fantomatic a cărui eventualitate Sfîntul Luca o exclude categoric (XXIV, 39). În *La Charité profanée* am expus pe scurt doctrina cosmologică a celor trei corpuri, pp. 108-113.

Nu vom spune nici că acest corp este vizibil doar cu ochii credinței, după cum se sugerează din ce în ce mai mult în epoca noastră. Sigur că este și aici un adevăr, pentru că Christos nu mai este vizibil în mod absolut ca obiect întrucît a încetat pur și simplu de a mai fi obiect. Prin moarte, el a „epuizat" *pasivitatea* radicală a obiectivității sale corporale – (acesta este întreg sensul *Patimilor*, anume sublimarea pasivității corporale și deci transformarea ei în act corporal). Dar El se arată ca atare și celor fără de credință, exemplul cel mai elocvent fiind acela al Sfîntului Toma. Va trebui deci să spunem că Iisus Christos, o dată înviat, se arată cui și cum voiește ; de altfel, așa și stă scris în Scripturi : „Dar Dumnezeu L-a înviat a treia zi și l-a dat să Se arate nu la tot poporul, ci nouă martorilor, dinainte rînduiți de Dumnezeu." (*Fapte*, X, 40-41). Iată de ce mormîntul este gol, căci n-ar mai putea exista cadavru, acesta nefiind decît dovada și ultima realizare a pasivității esențiale a prezenței noastre corporale sau, altfel spus, a eterogenității formei trupești în raport cu spiritul. Dar această eterogenitate este învinsă, *lăsată în urmă*, iar simbolul este reconstituit.

Concluzie : *O vere beata nox !*

Iată-ne în sfîrșit capabili să dobîndim o deplină conștiință în ceea ce privește exigențele principiului hermeneutic. Noi le-am prezentat în totalitate, căci numai acestea fac manifestă adevărata natură a simbolului. Nu ne surprinde faptul că gîndirea occidentală refuză să ne însoțească pe această cale. Totuși, credem că nu e cu putință o altă ieșire. Sau recunoaștem în simbol operatorul semantic care constituie începutul alchimiei lumii sensibile și al reintegrării transfiguratoare în arhetipul ei inteligibil, semnul mîntuitor pentru care Învierea lui Christos este momentul crucial și ordonator ; sau ne predăm și ne vom preda din ce în ce mai mult dezintegrării rațiunii și indefinitei risipiri a lumii fenomenelor. Singur simbolul, înțeles ca unificare, dinamică conjunctivă, energie care decurge din *yoga*, doar el poate opri expansiunea cosmosului întru exterioritate aneantizantă, aducînd-o la unitatea lui subiacentă și lăuntrică. Aici este punctul crucial al alegerii. Sau înălțare anagogică în gloria lumii „așa cum o află în el însuși", sau ne proiectăm pe noi înșine în dispersiunea pură a diferenței.

Am fost nevoiți să redescoperim inteligența simbolică nu doar împotriva a trei secole de materialism științific și raționalism agnostic, ci și împotriva respingerii și uitării sale de către cei ce ar fi trebuit, totuși, să-i rămînă fideli. Ce exemplu poate constitui „ininteligența" creștină, protestantă ori catolică, cea care, refuzînd orice viziune simbolică a cosmosului își închipuie, cuprinsă fiind de cea mai radicală cecitate, că ar păși astfel înspre concret, substanțial și solid ! S-a spus că trebuie să avem simțul întrupării. Dar *acest* simț al întrupării nu este decît simțul cadavrului, căci este carnea fără de Verbul care o locuiește ? Redus la el însuși, univers „concret" nu-i decît un osuar putred. Ne putem oare închipui că am întemeiat realitatea unui fapt sacru doar pentru că am închis-o în cel mai strîmt dintre cercuri, cel al condiționării ei existențiale ? Cine nu vede că timpul, spațiul, corpurile, sînt indefinit divizibile, dezintegrabile, mereu pîndite de dispariție ? Cine nu-și dă seama că a întări condițiile înseamnă a spori condiționarea, deci limitarea, adică neantul care înconjoară și chinuie lăuntric realitatea ? Cine nu înțelege că a aduce totul la ordinea tangibilului și observabilului, de teamă ca nu cumva lucrurile să-și ia zborul spre Ceruri,

înseamnă a le condamna la propria lor finitudine, descompunere ? Fluturăm deasupra capului istoria, ca argument definitiv și privim cu dispreț toate aceste popoare antice cufundate în imaginar, lipsite, asemenea infirmilor, de criteriul magic al realității. Dar, riguros vorbind, istoria nu este *nimic* fără simbolul sau fără mitul care se prezentifică în ea, adică fără Dumnezeul revelat înlăuntrul ei, ce îi întemeiază astfel unitatea și sensul.

Creștinătatea modernă este și ea invitată la conversiunea intelectului la simbol, conversiune ce constă în principal într-o schimbare a sensului privirii noastre asupra realului. Atîta timp cît hermeneutul nu va pune sub semnul întrebării propria-i concepție asupra realității lucrurilor, atîta timp cît nu va înțelege că simbolul, prin însuși faptul existenței sale, răstoarnă lumea experienței comune, o zguduie pînă în adîncurile pretinselor ei fundamente, o întoarce pe dos și o deschide înspre invizibil, transpațial și semantic, alternativa „apostaziei sau a nevrozei culturale" nu va putea fi înlăturată.

Acesta este cel mai radical dintre mesajele simbolului. Și nu-l vom înțelege în întreg adevărul său decît dacă vom ști să-l ascultăm așa cum se profilează el în glorioasa imanență a creației divine.

... Ziua s-a sfîrșit. Soarele a asfințit. Iar în noaptea pascală se înalță spre tării bucuria acelui *Exultet*, *„O vere beata Nox..."*, o noapte cu adevărat prea-fericită, singura care a putut cunoaște timpul și clipa-n care Christos s-a înălțat din iad. Iată noaptea despre care s-a spus : Și noaptea va lumina asemenea zilei, iar în desfătările mele noaptea îmi va fi lumină... o, noapte cu adevărat prea-fericită... Noapte în care Cerul se unește cu pămîntul, iar Dumnezeu se unește cu oamenii !

INDICE DE NUME

ADAM: 178, 316, 321-326
ADAM (A): 199
AGRIPPA de NETTENSHEIM (H. C.): 85
ALAIN: 146
ALBERT cel MARE (Sf.): 40, 42, 45, 86, 229
AL-BÎRÛNÎ: 31
ALEXANDRU I[er]: 63
ALEXANDRIAN (S.): 200
ALLARD (G. H.): 24
ALLEAU (R.): 110
ALQUIÉ (F.): 10, 132, 294
ALTHUSSER (L.): 142, 155, 213
AMADOU (R.): 171
AMBROZIE (Sf.): 18, 33, 34, 333
ANCELET-HUSTACHE (J.): 149, 290
ANDRADE e SILVA (J. L.): 90
ANÉ: 267, 330
ANSELMUS (Sf.): 11, 293-296, 298, 301
ANTOINE (A): 199
ANTOINE (P): 192
APOLLINAIRE (G.): 200
APOSTEL (L.): 105
ARHIMEDE: 23, 35
ARISTARH DIN SAMOS: 23
ARISTOTEL: 24-29, 34-44, 45, 47, 48, 51 -56, 69, 75, 78, 84, 88, 96, 99, 102, 107, 111, 112, 116-119, 129, 212, 213, 241, 247, 268,271, 292, 323
ARNAULD (A.): 93
ARYABHATA: 3
ASSOUN (P. L.): 65
ATTALI (C.): 12
AUBENQUE (P.): 43
AUBIER: 100, 103, 104, 249, 268, 280, 265, 296, 304
AUGUSTIN (Sf.): 18, 20, 39, 43, 100, 128, 278, 333
AUGUSTODUNENSIS (H.): 85
AVERROES: 42
AVRAAM: 18, 103, 323, 327
AVRON: 146

BABEŢI (A.): 240
BACCI (Cardinal): 191
BACH (J. S.): 194
BACON (Fr.): 145
BACTIUS: 51
BADIA (G.): 54
BAIZE (P.): 24
BALIBAR (F.): 21
BALTHASAR (H.-U. von): 101, 332, 333
BALZAC (H. de): 198
BANGE (P.): 154
BARBERINI (Cardinal) (cf. Urbino VIII): 57, 62, 63, 64
BARNETT (L.): 92
BARNI (J.): 287, 289
BARTH (K.): 294, 333
BARTSCH (H.): 103
BAUDELAIRE (Ch.): 196, 199, 201
BAUER (B.): 154
BEAUFRET (J.): 262
BHAVISHYA PURÂNA: 34
BEDA (PSEUDO-): 30
BEDA VENERABILUL: 29
BÉDOUIN (J. L.): 200
BÎRÛNÎ (cf. Al-Bîrûnî): 31
BELLAMY (J.): 188
BELLARMINO (Sf. Robert): 59, 62, 63
BERNARD (Sf.): 191
BERNARD (Ch. A.): 110
BERNADETTE (Sf.): 323
BERNHARDT (J.): 53, 56
BERTHIER (J., abate): 52, 315
BERTRAND (M.): 154
BERULLE (P. de, Cardinal): 131
BESSEL (F.): 61
BIDET (J.): 157, 215
BIÈS (J.): 268
BLACK ELK (cf. HEHAKA SAPA)
BLANCHARD (A.): 50
BLANCHE (L.): 21, 26, 28, 34, 60
BLANCHÉ (R.): 105, 272
BLOCH (E.): 81
BOAS (F.): 182
BOCCARD: 172
BOHR (N.): 90
BOILEAU (N.): 196
BOISCHOT (A.): 27
BOLIN: 146
BONALD (A.-L. de): 138
BONAMICO: 45

BOTTIGELLI (E): 154
BOUSCAREN (P.): 271
BOVELLE (Ch. de): 48
BRADWARDINE (Th.): 45, 52, 73, 79
BRÉHIER (E.): 84
BRETON (A.): 141, 200, 201, 202
BREUER (J.): 163
BROGLIE (J. de): 90
BRUCH (J. L.): 100, 134
BRUNNER (F.): 249, 265
BRUNO (G.): 54, 57
BRUNOT (F.): 194, 195
BRUNSCHWICG (L.): 23, 72, 112
BUDDHA: 268
BUGAULT (G.): 172
BULTMANN (R.): 17, 18, 98, 101, 102, 104, 105, 106, 187, 210, 334
BUONAMICI (G. F.): 62
BURCKHARDT (T.): 31, 32, 92, 171
BURIDAN (J.): 45

CALIBAN: 188
CALMAN-LÉVY: 20
CAPELLA (M.): 30
CARRA de VAUX: 31
CAETANI (Cardinal): 62
CASTELLI (B.): 56
CASTELLI (E.): 268
CATERUS: 294, 296
CATHERINE de SIENNE: 191
CAYRE (F.): 301
CHABROL (C.): 223
CHALCIDIUS: 30, 39
CHAMBRY: 173
CHASSANG (A.): 196
CHATELAIN (E.): 44
CHÂTELET: 50
CHENIQUE (F.): 271, 276
CHENU (M. D.): 40, 41
CHEVALIER (Jacques): 131, 140
CHEVALIER (Jean): 188
CHIATTO (Fr. Lo): 21
CHOMSKY (N.): 243, 312
CHOUPIN (L.): 60
CHRISTINE de LORRAINE: 56, 61
CICERO: 25, 28, 270
CLAMER (A.): 267
CLARCK (S.): 51, 52
CLAVELIN (M): 20, 34, 38, 45, 57, 59, 69, 77, 78
CLEMENT din ALEXANDRIA: 33, 267, 326
CLEMENT VII: 55
COHEN (B.): 58
COLERIDGE (S.T.): 216
COMTE (A.): 138
CONRAD (A.): [illegible], 155
COOMARASWAMY (A.K.): 39, 126, 195
COOMARASWAMY (Rama): 191
COPERNIC (N.): 20, 21, 23, 27, 32, 34, 44, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 61, 62, 63, 65, 70, 75, 116, 289
CORAN: 103, 105, 139
CORBIN (M.): 294
CRISCIANI (Ch.): 86
CRISOSTOMUL (I., Sf.): 18
CROMBIE (A.C.): 20, 62
CUÉNOT (L.): 175
CURIE (M.): 90
CUSANUS (N., Cardinal): 26, 44-50, 57, 73, 75
CYRANO DE BERGERAC: 289

DANIÉLOU (A.): 34, 127
DANIÉLOU (Cardinal): 19, 316
DANTE: 40
DARWIN (Ch.): 65, 168
DAVY (M.M.): 39
DELCOR (M.): 330
DELEUZE (G.): 213
DENIFLE (H.): 44
DEROUINEAU (J.): 12
DERRIDA (J.): 213, 219, 236, 238, 242, 256, 280-282, 302
DESCARTES (R.): 6, 10, 19, 65, 66, 69, 74, 75, 87, 129-132, 134, 180, 208, 212, 235, 282, 292, 294, 295, 298, 300
DEUTSCH (M.): 85
DIDEROT (D.): 165, 196
DIELS (H.): 268
DIÈS (A.): 262, 263
DIGGES (Th.): 55
DIOGENE Laertios: 25, 26, 267, 269
DIONISIE Areopagitul: 40, 127, 247, 300
DIONISIE Pseudo-Areopagitul: 118, 265
DIRAC (P.): 90
DODDS (E.R.): 268, 269
DONDAINE (A.): 290
DONNE (J.): 71, 90
DOPPLER-FIZEAU (efectul): 77
DUBARLE (A.M.): 33
DUBARLE (D.): 23
DUFRENNE (M.): 279

DUHEM (P.): 20, 23, 28, 30, 32, 43, 71, 115
DUMEIGE (G.): 302
DURAND (G.): 110
DURAND DE MENDE: 85
DURAND-Gasselin (S.): 17
DUROZOI (G.): 200, 201

EAC: 268
ECKHARDT (J.): 86, 118, 149, 200, 265, 290, 304
EHRARD (J.): 130, 134
EINSTEIN (A.): 21, 46, 60, 90, 92, 93
EKELAND (I.): 36
EKPHANTOS: 23
ELIADE (M.): 108, 110, 182, 187, 190
EMILIANI (D.): 96
EMPÈDOCLE d'Agrigente: 268
ENGELS (F.): 142, 145, 154, 157, 200
ENOCH (şi Cartea lui): 127
EPIMENIDE: 11, 257, 266-270, 272, 273, 276, 277, 278
ERDSMAN (C.M.): 249
ESCHIL: 250
ESPAGNAT (B. d'): 78
EUBULIDE DE MILET: 267
EUCLID: 70
EUCLEIDES din MEGARA: 267
EUDOXIU din CNIDOS: 22, 116
EVAGRIE PONTICUL: 247
EVDOKIMOV (P.): 203, 334
EVA: 178

FABRE d'OLIVET (A.): 325
FAUCON de BOYLESVE (R.): 118, 119
FAVARO (A.): 35
FAY: 105
FÉSÉLIUS: 16
FEUERBACH (L.): 137, 140, 155, 157-184, 200, 202, 207, 208, 210-214, 283, 286, 288
FICHTE (J.G.): 288
FILLIOZAT (J.): 31
FLAMENT (J.): 30
FLAMMARION (C.): 23, 55, 130
FLEG (E.): 327
FLIESS (W.): 161
FONTENELLE: 134
FOSCARINI (P.A.): 61
FOUCAULT (L.): 21
FOUCAULT (M): 15, 58, 81, 82, 85, 135, 213, 219, 236, 238, 241, 242, 279, 309
FRAISSE (J. Cl.): 17, 29
FRANCES (M.): 99
FRANCISC de ASSISI (Sf.): 39
FRANK (A.): 32
FREGE (G.): 271
FREUD (S.): 65, 137, 144, 157, 159-171, 160-171, 173-185, 200, 201, 202, 208, 210, 211, 213, 214, 238, 283, 286, 288, 309
FREYSS (F.): 17
FRIEDMANN (G.): 99, 102
FROMONT (L.): 63

GAETANI: 62
GAIGNON (Cl.): 86
GALLIAN: 231
GALILEI (G.): 9, 17, 19, 21-24, 34, 35, 43, 45, 50, 53, 54-65, 68, 81, 82, 86, 88, 89, 102, 111, 112, 123, 129, 176, 196, 210, 212, 302
GALLUS (T.): 265
GAN DE: 24
GANDILLAC (M. de): 46, 47, 72, 73, 141
GARDEIL (H.D.): 248
GARRIGOU-LAGRANDE (R.): 298
GAUGUIN (P.): 194
GÉLINEAU (J.): 192, 193
GENUYT (F.M.): 304
GIBELIN (J.): 139, 141, 287
GILSON (E.): 118
GIOBERTI (V.): 301
GOBRY (I.): 35
GÖDEL (K.): 273
GOETHE (W.): 154
GORKI (M.): 154
GOUHIER (H.): 131
GRANET (M.): 31
GRATRY (A.): 296
GRIAULE (M.): 226
GRMEK (M.D.): 59
GRUA (G.): 99
GUÉNON (R.): 11, 19, 49, 69, 76, 79, 82, 83, 172, 174, 180, 198, 200, 264, 265, 268, 282, 296, 312, 317
GUÉRARD des LAURIERS (M.L.): 271
GUÉROULT (M.): 132
GUILLAUME de CONCHE: 30

HAECKEL (E.): 65, 175
HEGEL (G.W.F.): 65, 135-145, 154, 163, 167, 176, 184, 194, 208, 295
HEHAKA SAPA: 225, 226, 230, 316

HEIDEGGER (M.): 107, 213, 238, 241-265, 303, 309
HEINE (H.): 154
HEISEMBERG (W.): 49, 90
HÉLOU (Cl.): 108
HELVETIUS (C.A.): 165, 196
HENRY (B.): 154
HENRY (M.): 155
HERACLIDES din PONT: 23, 26
HERMES TRISMEGISTUL: 86, 231
HERMIES (J. d'): 62
HERMOGENES: 250
HIKETAS (cf. NICETAS): 25
HIPPARCUS din NICEEA: 113, 116
HIPPOLYTE (J.): 141
HOBBES (Th.): 100, 129, 145
HOMAIS: 188
HONORIUS (zis d'Autun): 95
HORTULAIN: 171
HUBBLE (constanta lui): 77
HUGO (V.): 197
HUMBOLDT (W. von): 127, 214, 243
HUME (D.): 19, 144, 259

IACOB: 97, 103
IBN ARABÎ: 31, 32, 82, 92, 113, 317
IERONIM (Sf.): 100, 267, 327, 333
IEZECHIEL: 182
IISUS CHRISTOS: 17, 18, 19, 100-103, 169, 174, 191, 223, 316, 329-337
IOAN XXI (papa): 44, 182
IOAN CRISOSTOMUL: 18
IOAN-PHILOPHON: 45
IOAN (Sf.): 33, 82, 102,182, 323, 330
IOAN SCOT (Erigène): 18, 29, 30, 32, 82, 127, 191
IONA: 325, 328-332
IRINEU din LYON (Sf.): 12, 182
ISAAC: 103
ISIDOR din SEVILLA (Sf.): 29
IUSTIN (Sf.): 19, 33

JABIR din HAYYAN: 171
JACOBI (F.H.): 100
JANKELEVITCH (S.): 141, 161
JAULIN (R.): 219
JAVELET (R.): 265, 322
JONES (E.): 180, 181
JOSEPH de SAINTE MARIE: 191
JOSUA: 44
JUDA HALEVI: 323
JUNG (C.G.): 110, 183, 184
JUNGMANN (J.A.): 191

KABBALA: 32, 79, 99, 100, 200, 226, 282
KALTENMARK (M.): 265, 295
KAMNITZER (P.): 81
KANT (E.): 8, 20, 65, 90, 98, 99, 100, 105, 130, 133-136, 139, 140, 150, 165, 208, 213, 214, 243, 256, 259, 278, 286-289, 292-300, 302, 304, 309
KASPER (W.): 331, 333, 334
KELLER (H.): 314
KEPLER (J.): 15, 16, 26, 34, 36, 50, 53, 56, 58, 70, 71, 81-84, 86, 88-90, 113
KLEENE (S.C.): 269, 270
KLEIN (R.): 96
KLOSSOWSKI (P.): 274
KOESTLER (A.): 20, 54, 58, 63, 64
KOSMAS INDICOPLEUSTES: 28
KOUZNETSOV (B.): 70
KOYRÉ (A.): 17, 20-27, 30, 32, 33, 34, 35, 45, 50, 52, 55, 57, 58, 61, 69, 71, 74, 75, 115, 269, 270, 271, 294, 296
KROEBER (A.L.): 182

LACAN (J.): 180, 213
LACOMBE (O.): 290, 295
LADRIÈRE (J.): 273
LAFFOUCRIÈRE (O.): 103
LA FONTAINE (J. de): 65, 194
LAGNEAU (J.): 258
LALANDE: 51
LA METTRIE (J. OFFROY de): 165
LAO TSE: 265, 268, 295
LAPLACE (P.S. de): 72
LARGEAULT (J.): 269
LAVOISIER (A.L. de): 54
LEACH (E.R.): 223
LEBLOND (J.M.): 29
LE BOYS DES GUAIS (J.F.E.): 198
LECHERBONNIER (B.): 200, 201
LECOMTE (G.): 127
LEUW (G. van der): 108, 190
LEGRAND (G.): 202
LEIBNIZ (G.W.): 51, 53, 93, 99, 102, 175, 199, 259, 292, 296, 298
LENIN (V. I. Ulianov, zis): 154, 157, 159, 200
LÉPIN (M.): 191
LEROI-GOURHAN (A.): 314
LESSING (G.E.): 100
LETOUZEY: 267, 330
LÉVI (Eliphas): 200
LÉVI-STRAUSS (C.): 15, 16, 219, 223, 228, 229, 231-236, 239, 243, 279, 280,

286
LÉVY-BRUHL (L.): 229-232
LICETI: 70
LITT (Th.): 116, 117, 118, 119
LOCHAK (G.): 90
LO CHIATTO (Fr.): 21
LOCQUIN (M.): 324
LOCKE: 19
LORENZ (H.): 90
LUBAC (H. de, Cardinal): 18, 82
LUCA: 331, 335
LUCIFER (cf. SATAN)
LUPASCO (S.): 263
LUTHER (M.): 40, 191

MAAS (V.): 12
MACROBIUS: 30, 71
MAGNARD (P.): 48, 50, 73
MAHÂBHÂRATTA: 139
MAÏMONIDE (M.): 99, 323
MAISTRE (J. de): 138
MALDAMÉ (J. M.): 17
MALEAHI: 33
MALEBRANCHE (N.): 10
MALET (A): 17, 104
MALINOWSKI (B.): 182, 223
MÂNDUKYA UP. 247
MANEGOLD (de Lauterbach): 30
MARCONI (S.): 21
MARGERIE (B. de): 100
MARIN (L.): 223
MARION (J.L.): 303
MARITAIN (J.): 188
MARLÉ (R.): 104
MARROU (H. I.): 128, 195
MARTIANUS CAPELLA: 23, 29, 80
MARTIN (F.): 127
MARTINET (A.): 243
MARTYR (I., Sf.): 19, 33
MARX (K.): 137, 140, 142, 144, 145, 154-157, 159, 163, 167, 184, 200, 208, 211, 213, 283, 286, 288, 303
MASSIN (J.): 197
MASÛD: 31
MAZZONI (J.): 55
MÉNARD (J.): 24
MENDELSSHON (M.): 99
MERIAN (M.): 171
MERLEAU-PONTY (J.): 20, 21, 70, 93
MERLEAU-PONTY (M.): 334
MESLIER (J.): 165
METATRON: 127

MICAH: 33
MICHEL (A.): 31
MILHAU (J.): 148
MILNE (E. A.): 93
MINOS: 268
MISRAHI (R.): 99
MOISE: 33, 160, 165, 166, 168, 169, 177, 179, 182, 183
MOLIÈRE: 194
MONNEROT (J.): 133
MONOD (C.): 50
MONOD (J.): 234
MONTAIGNE (M. de): 102
MORE (H.): 26, 50, 51, 79
MORANDO (B.): 20
MOUNIN (G.): 244, 245
MUGLER (Ch.): 31
MUNDAKA UP. 274
MUNK (E.): 323, 327, 328
MUSHONA LE FRELON: 226
MYLIUS (J.D.): 171

NAHMANIDE: 323
NAMER (E.): 21, 54, 55, 56, 58, 61, 65
NATANSON (J.): 154
NEEDHAM (J.): 30
NEWTON (I.): 17, 20, 26, 50, 51, 52, 53, 56, 69, 79, 95, 196
NICETAS: 23, 25
NIETZSCHE (F.): 98, 213, 238, 241, 288, 309
NOVALIS (F. von Hardenberg, zis): 197

ŒDIP: 168, 173, 176, 178, 182, 183
OGOTEMMÊLI: 226, 316
OLBERS (paradoxul lui): 71
OOSTERHUIS (H.): 192
ORESME (N.): 34, 45
ORIGEN: 33, 100, 316
ORTIGUES (E.): 280
OSIANDER (A.): 22
OSIER (J.P.): 142
OTTAVIANI (Cardinal): 191
OTTO (R.): 190
OVIDIU: 39

PACAUT (B.): 289
PAGEL (W.): 85
PAPAIOANNOU (K.): 155
PARACELSUS: 84
PARMENIDE: 38, 242, 262, 263, 264, 327
PASCAL (B.): 50, 71, 73, 74, 90, 102,

105, 125, 126, 194
PAUL III: 23
PAUL V: 62
PAULY (J. de): 32
PAVEL (Sf.): 33, 118, 127, 169, 266, 267, 285, 329
PAYOT (Chr.): 17, 81
PÉPIN (J.): 18, 39
PETRESCU (I. M.): 240
PEZARD (A.): 40
PINÈS (S.): 31
PIROT (L.): 267
PITAGORA: 20, 35, 55, 268
PLANCK (M.): 90
PLATON: 20, 23, 26, 27, 28, 35, 36, 38, 39, 40, 48, 51, 56, 71, 90, 119, 126, 131, 149, 173, 174, 180, 213, 236, 241, 243, 250, 262, 266, 268, 269, 294, 304, 312, 327
PLAUT: 145
PLINIUS cel BĂTRÎN: 29, 231
PLOTIN: 84, 304
PLUTARH: 25, 26
PRADIE (G.): 20
PRINCETON: 99
PROCLUS: 25, 28, 265
PROTAGORAS: 29
PROUST: 77
PTOLEMEU (Cl.): 21, 22, 29, 43, 44, 45, 61, 113, 114, 115, 116, 118
PUECH (H. Ch.): 249
PYRRHON: 25

RABBA: 327
RACINE (J.): 194
RAMSAY (F.P.): 270
RAPHSON (I.): 51, 52
RAWIDOWICZ (R.): 144
REDONDI (P.): 21, 54
RÉGNIER (A.): 233
REICH (H.): 103
REUCHLIN (I.): 100
RHADAMANTHYS: 268
RICCIOLI (-tatăl): 63
RICHARD (Ph.): 219, 271
RICŒUR (P.): 17, 108, 161, 168, 190, 233, 279
RIG-VEDA: 126
RIMBAUD (A.): 184, 199, 200
RIVERS (W.H.): 182
ROBBINS (R.H.): 243
ROBIN (L.): 22, 25, 38, 41, 117
RODRIGUE-SANCHEZ: 47
ROLLAND (R.): 101
ROMAINS (J.): 190
RONCHI (V.): 59
ROQUES (R.): 127
ROQUETIN: 203, 204
RÖSLIN: 16
ROSNAY (J. de): 234
ROUSSEAU (J. J.): 128, 129, 130, 132, 150, 214
RUSS (J.): 142
RUSSEL (B.): 270-272, 274.
RUYER (R.): 93, 95, 97, 126, 234, 247, 248, 251, 256.

SAINT-SERNIN (B.): 269, 273, 274
SAINT-VICTOR (R.): 265
SALLERON (L.): 191
SANTILLANA (G. de): 21, 54, 62, 63
SARTRE (J. P.): 133, 204, 210
SATAN: 199, 203.
SAUSSURE (F. de): 123, 210, 213, 220, 236, 239, 240, 243, 250, 312
SCHAJA (L.): 52, 149
SCHELLING (F. W. S): 135, 265
SCHLEIRMACHER (F.): 142
SCHMIDT (W.): 182
SCHOLEM (G.): 52.
SCHONBERG (Cardinal): 22
SCHÖDINGER (E.): 90
SCHUON (F.): 12, 79, 94, 119, 225, 285
SCIPION: 30
SELEUCUS: 26
SENNINGER (Ch.): 196
SEPHER YETSIRAH : 99
SERRES (M.): 259
SERVET (M.): 54
SERVIER (J.): 85, 127
SÈVE (L.): 155, 157
SHANKARA: 172, 265, 290, 295
SIMON (G.): 16, 82, 84, 88, 89
SIMON (R.): 100, 215
SIMPLICIO: 28, 64
SKOLEM (J. A.): 105
SOCRATE: 38, 270
SOURIAU (J. M.): 16
SPENCER (R. F.): 226
SPERBER (D.): 181, 223, 224, 226, 227
SPINOZA (B.): 65, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 135, 150, 165, 208
STAROBINSKI (J.): 129
STÉPHANE (H., abate): 12, 184
STIRNER (M.): 148

STRICK (R.): 213
STURLÈSE (L.): 86
SUIDAS: 269
SWEDENBORG (E.): 198
SZECZESNIAK (B.): 63
SYLVESTRE (B.): 30

ŞEPEŢEAN-VASILIU (D.): 240

TABLA de SMARALD: 171, 188
TAINE (H.): 201
TAÏTTIRÎYA UP.: 295
TALLEYRAND (Ch. M.): 63
TANNER (-tatăl): 63
TARR (R.): 20, 71
TARSKI (A.): 273, 274
TARTAGLIA (N. Fontana, zis): 57
TATON (R.): 57
TAULER (J.): 86
TEMPIER (Et.): 44
TERTULLIAN: 18, 183
TESTAMENT (Noul): 18, 103, 104, 127
TESTAMENT (Vechiul): 18, 100, 139
TEON DIN SMIRNA: 28, 30
TEOFRAST DIN EREROS: 26
THÉRÉSE A COPILULUI IISUS (Sf.): 191
THOM (R.): 36
THOMAS GALLUS: 265
TOMA DIN AQUINO (Sf.): 24, 29, 37, 40, 41, 42, 44, 45, 60, 96, 108, 113, 116, 117, 119, 123, 191, 248, 258, 294, 297, 298, 300, 303, 304, 328, 336
TOLAND (J.): 105
TONQUÉDEC (J. de): 29, 116
TOTH-HERMÈS: 126
TRISMEGISTUL (H.): 86
TRÉMESAYGUES: 289
TRICOT (A.): 29
TRUBETZKOI (N. S.): 222
TROUILLARD (J.): 262, 265
TSCHIRNHAUS (E. von): 102
TURNER (V.): 226

UBAGHS (G. C.): 301, 302
URBINO VIII: 54, 57, 59, 60, 63, 64

VALÉRY (P.): 72, 73, 146
VALLIN (G.): 265
VAUX (C. de): 31
VAX (L.): 272
VEDÂNTA: 38, 107, 247, 290, 295
VELASQUEZ (D. R.): 237
VERÈS (T.): 116
VERGILIUS: 39
VERGOTE (A.): 16, 108, 189
VERLAINE (P.): 199, 200
VERNEAUX (R.): 288
VIAN (F.): 269
XXIV PHILOSOPHES (Livre des): 74
VITRUVIU: 30
VOILQUIN (J.): 262
VOLTAIRE: 196
VRIN: 294, 297
VRÉGILLE (P. de): 21, 54, 63, 64
VULLIAUD (P.): 99, 100

WACHTER (J.G.): 99
WACKENHEIM (C.): 154
WAHL (F.): 237
WEIL (E.): 297
WEIL (S.): 261, 286
WESER (H.): 144
WHORF (B. L.): 243, 244, 246
WIDMANSTADT (J. A. de): 55
WIEGAND (O.): 144
WITGENSTEIN (L.): 274

ZAFIROPOULO (J.): 50, 51
ZEN: 267
ZÊNON: 49
ZIMMERMAN (A.): 42
ZOHAR: 32, 99, 200
ZÛRAQÎ: 31

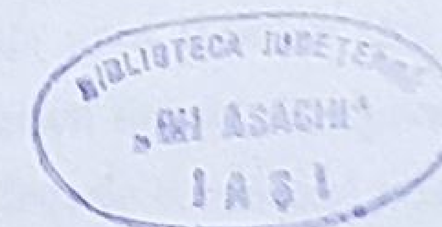


TABLA DE MATERII

INTRODUCERE GENERALĂ 4

PARTEA ÎNTÎI

NEGAREA REFERENTULUI SAU DISTRUGEREA MITOCOSMOSULUI

Capitolul I - Despre mitocosmologia tradițională 15
Articolul 1 - Problema cauzalității semantice 15
Articolul 2 - Cosmologia anticilor 20
Secțiunea 1 – *Simbolism metafizic și realism științific* 20
Secțiunea 2 – *Pămîntul : mobil sau imobil?* 23
Secțiunea 3 – *Soarele : central sau periferic?* 27
Secțiunea 4 – *De la mitocosmologie la fizică* 35
Articolul 3 - Simbolism religios și realism fizic în Evul Mediu 39
Secțiunea 1 - *Neînțelegerea scolastică* 39
Secțiunea 2 - *Inevitabilul eșec al lui Nicolaus Cusanus* 44

Capitolul II - Distrugerea mitocosmosului 53
Articolul 1 - „Afacerea Galilei" sau desăvîrșirea rupturii 53
Secțiunea 1 – *Legendă și adevăr* 53
Secțiunea 2 – *Credința unui fizician fără dovezi* 55
Secțiunea 3 – *O Biserică lipsită de rigoare metafizică prinsă în capcană* 60
Articolul 2 - Despre efectele revoluției cosmologice 65
Secțiunea 1 – *Un univers iremediabil falsificat* 65
Secțiunea 2 – *Un univers în mod indefinit fizic* 68
Secțiunea 3 – *Un univers indefinit limitat de condiția spațială* 73

Secţiunea 4 – *Un univers fără cauzalitate semantică* ... 81
Articolul 3 - Despre demitizarea cosmologiei ... 86
Secţiunea 1 – *Două concepţii asupra limbajului matematic: Kepler şi Galilei* ... 86
Secţiunea 2 – *Fără mitocosmos nu există cosmos* ... 89
Secţiunea 3 - *Realismul simbolic* ... 93
Secţiunea 4 – *Demitizarea cosmică şi demitizarea scripturală: de la Spinoza la Bultmann* ... 98
Concluzie : Despre reducţia culturologică ... 107
Appendice I - Noţiuni elementare de cosmografie antică ... 113
Appendice II - Ptolemeu şi realitatea sferelor celeste ... 115
Appendice III - Sfîntul Toma din Aquino, precursorul lui Copernic? ... 116
Appendice IV - Sfîntul Toma din Aquino: un cosmos teofanic? ... 117

PARTEA A DOUA

SUBVERSIUNEA SENSULUI SAU NEUTRALIZAREA CONŞTIINŢEI RELIGIOASE

Capitolul III - **Natură şi cultură** ... 123
Articolul 1 – Referent lingvistic şi referent simbolic ... 123
Articolul 2 – Noţiunea tradiţională de cultură ... 125
Articolul 3 – Cultura pură şi pura natură ... 128
Articolul 4 – Subiectul pur faţă în faţă cu pura natură şi cu pura cultură ... 131
Concluzie - Conştiinţa religioasă ca iluzie (Kant) ... 133

Capitolul IV - **De la Hegel la Freud: agonia sacrului** ... 137
Introducere - Alienarea religioasă la Hegel ... 137
Articolul 1 – Feuerbach şi demistificarea sacrului ... 140
Secţiunea 1 – *Trebuie să te desparţi de Hegel pentru a-i da dreptate* ... 140
Secţiunea 2 – *Metoda genetico-critică* ... 142
Secţiunea 3 – *Omul este zeul omului* ... 145
Secţiunea 4 – *Iluziile unei hermeneutici a iluziei* ... 149
Articolul 2 – Marxismul şi abolirea sacrului ... 154
Secţiunea 1 – *Teoria marxistă a alienării* ... 154
Secţiunea 2 – *Orice alienare are formă religioasă* ... 156
Secţiunea 3 – *Reflexul misterului sau misterul reflexului* ... 157
Articolul 3 – Freud şi răsturnarea sacrului ... 160
Secţiunea 1 – *Despre dorinţa psihanalizei de a înlocui religia* ... 160
Secţiunea 2 – *Religia este un delir inutil* ... 162
Secţiunea 3 – *Secretul originii religiilor* ... 166
Secţiunea 4 – *Condiţionarea topologică a criticii freudiene* ... 170
Secţiunea 5 – *Contra-religia freudiană* ... 174
Concluzie - Preţul sensului ... 181

Capitolul V - **Despre pretinsa regăsire a simbolismului** ... 187
Introducere ... 187
Articolul 1 – Despre o recentă restaurare a simbolismului religios ... 189
Articolul 2 – Arta modernă şi simbolismul ... 193
Concluzie – De la *symbolon* la *diabolos* ... 202

PARTEA A TREIA

DOMNIA SEMNIFICANTULUI SAU ESTOMPAREA SIMBOLULUI

Capitolul VI - **Structuralismul ca „anti-metafizică"** ... 207
Articolul 1 – Problematica celei de-a treia critici ... 207
Articolul 2 – Suprafaţionalismul structural ... 210
Articolul 3 – Cultura împotriva metafizicii ... 212

Capitolul VII - **Structuralism şi suprafaţionalism** ... 219
Articolul 1 – Antropologia lui C. Lévi-Strauss ... 219
Introducere ... 219
Secţiunea 1 – *Închidere epistemică şi închidere etnică* ... 220
Secţiunea 2 – *Respingerea structurală a simbolismului sacru* ... 222
Secţiunea 3 – *Eradicarea metafizicii sau logica fără logos* ... 229
Articolul 2 – Foucault şi Derrida sau explozia infra-parmenidiană a Logosului ... 236

Capitolul VIII - Cultura mediatoare între om și lume 243
Articolul 1 – Excesele relativismului cultural 243
Articolul 2 – Cultura ca intelect agent 244

PARTEA A PATRA

PRINCIPIUL SEMANTIC SAU
EVIDENȚA PRIMARĂ A LOGOSULUI

Introducere : Ultima problemă este cea a sensului 255

Capitolul IX - Paradoxul lui Epimenide 257
Articolul 1 – Apropierea de principiul semantic 257
Secțiunea 1 – *Paradoxuri și anti-paradoxuri* 257
Paragraful 1 – Principiile nu condiționează inteligența, ci constituie natura sa 257
Paragraful 2 – Inteligență, voință, rațiune 259
Secțiunea 2 – *De la logica ființei la ființa ca simbol* 262
Paragraful 1 – Principiul logic al non-contradicției 262
Paragraful 2 – Sofistica și structuralismul sînt parmenidiene 263
Paragraful 3 – Despre Non-ființă (sau Supra-Ființă) ca „posibilitate" a Ființei și a logosului 264
Concluzie : Exigența de inteligibilitate și ascensiunea întru desăvîrșire 265
Articolul 2 – Epimenide și paradoxul său 266
Articolul 3 – Despre semnificația sa logică 269
Articolul 4 – Despre semnificația sa metafizică 273
Articolul 5 – Două aplicații ale principiului semantic 278
Introducere : Cele trei reducționisme 278
Secțiunea 1 – *Despre reducționismul semiotic (sau structuralist)* 279
Secțiunea 2 – *Despre reducționismul antropologic (sau hermeneutic)* 283

Capitolul X - Teofania inteligenței 285
Introducere – Comandorul filosofilor 285
Articolul 1 – Contradicția epimenidiană a criticismului 286
Secțiunea 1 – *Iluzia metafizică a lui Kant* 286
Secțiunea 2 – *Iluzia critică* 288
Secțiunea 3 – *Teatrul filosofic* 291
Articolul 2 – Inteligența teofanică 293
Secțiunea 1 – *Dumnezeu, cei o sută de taleri și Sfîntul Anselm* 293
Secțiunea 2 – *Concepția cea mai înaltă cu putință* 299
Secțiunea 3 – *Simbolul conceptual ca operator metafizic* 300
Concluzie: De la principiul semantic la simbolismul sacru 301

PARTEA A CINCEA

PRINCIPIUL HERMENEUTIC SAU CONVERSIUNEA
INTELIGENȚEI LA SIMBOL

Introducere : Simbolul ireductibil 309

Capitolul XI - Despre principiul hermeneutic în esența lui 311
Articolul 1 – Răsturnarea hermeneuticii 311
Articolul 2 – Hermeneutică principială și hermeneutică speculativă 315
Articolul 3 – Despre simbolul aflat în armonie cu hermeneutica 317

Capitolul XII - Cele trei înfățișări ale principiului hermeneutic 321
Articolul 1 – Adam hermeneutul 321
Articolul 2 – Eșecul *babelian* al simbolului 325
Articolul 3 – Sub semnul lui Iona 328
Concluzie – *O vere beata nox !* 336

INDICE DE NUME 339

În aceeaşi colecţie au mai apărut:

1. ∴ - *Ortografia limbii române*
2. George Nicolescu - *Magia aurului*
3. Ioan Oprea - *Lingvistică şi filosofie*
4. Al. Husar - *Ideea europeană*
5. Anton Carpinschi - *Deschidere şi sens în gîndirea politică*
6. Al. Husar - *O, tempora! Lecţiile istoriei*

În pregătire:

Daniel Combes - *Epopeea vinului*
Marcel Granet - *Gîndirea chineză*

Lectori: Valeria DUMISTRĂCEL, Silviu LUPAŞCU
Tehnoredactor: Mihaela MÂRZA

Format 1/16 (70X100)